

| | |
|-------|------------|
| ۱۱۲۵۱ | دانه منبیر |
| ۸۰ | فن منبیر |
| ۵۱۱۰ | ناب منبیر |

4652
517

كتاب

مرآة الشروح

للعامة مولى محمد ميين على كتاب سلم العلوم للشيخ محب الله الهادي

الطبعة الاولى

سنة ١٣٢١

على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي و ك .

الجزء الاول من القسم التصوري

— ١٠٠ —

(طبع : طبعة السعادة بمصر)

الحمد لله الذي رفع درجات الأذكياء وجعل منهم أنبياء أصفياء وأولياء عرفاء وحكام
عقلاء ونخض منازل الأغبياء حتى صار منهم كماراجيهلاء منهم كمين في الورطة الظلماء
والصلاة والسلام على رسوله محمد الذي أنشج الناس من ظلمة الضلالة إلى نور الهداية ومن
سوء الغباوة إلى حسن الذكاوة ومن شر السقاوة إلى خير السعادة وعلى آله الطيبين
الطاهرين وأصحابه الكاملين الواصلين رضي الله عنهم أجمعين ﴿وما بعد﴾ فيقول
العبد الضعيف تراب أقدام الفضلاء وحامل نهال العلماء الماصي بأنواع المعاصي الراجي
رحمة ربه القوي الباري العتصم بحبل الله المتين محمد مبین نور الله قلبه بنور الصدق
واليقين ورزقه شفاعته شفيح المدينين وجوار أول الشانعين وأصحابه عباد الدين في
أعلى عليين بحمزة الأنبياء والمرسلين آمين يارب العالمين ان كتاب سلم العلوم كان
من أدق المتون المصنفة في المنطق وأضبطها القواعد معتمداً على الأغلاص قدأ كتب عليه
علماء آفاق وشرحوه لشروحه وأضبطه على تحقيقه بدماء وتدفقات عجيبة ولم يلتفتوا
إلى حل مطلبه وكشف مقصده وإيضاح مضله وبيان مخرجه فهدم مستور نحت
الاستار ولا يطلع على سرائره ذوو الانتظار بدون معونة الافكار وقد أدنى في سابق
الزمان بعض أجلة الخلان من الأجلة الخلدان أن أشرح له سرها يذلل غريصاته الأبية
ويسهل طريق الوصول إلى مسائله الدقيقة ليكون نافعا للمالين ورضيا للأحصين واني
مع قلد البضاغة وقصور الباع في هذه الصناعة اذا نظرت إلى الخلق المائتة الذين بقراءته
لدى وفرط رغبتهم إلى كنت أقدم عليه واذا الممت إلى ما و طاشه أوله منهم الانكار
بالحسد والعناد ونانيا الجور والاعتساف عن طريق السداد كنت أحمم منه وأسوف
أمرهم من يوم إلى يوم وشهر إلى شهر وعام إلى عام إلى زمان كثير حتى أنهم ايسوا ولم يستلوا
إلى ما اقترحوا ولما ألح على بعض من له توقد في الذكاء وهو مشهور بين الطالباء من الأذكياء
ابن أخى رفاثم مقام ولدى المدعو بولى الله جعل الله كاهنهم سماء وبناه إلى خير معناه ووفقه
للاستكمال وحفظه من القيل والقال لم أجدها من اسلاف مراره واجابة الجاهل ولا

أعيا باليوم من ثلثم الاخوان الذين هم سرائر العدوان لأن الحق يعاوي في جميع الازمان والله المستعان فاختلست من أيام الدرس أياما معدودة في شهر رمضان سنة ألف ومائتين من هجرة نبي آخر الزمان وكتبت شرحا بعبارة واضحة وتغريرات كاشفة بحيث يسهل للاستدئين أيام التحصيل الوصول الى مطلبه وبعد المحصلين الى استكشاف معضله وأعرضت عن نقل كثرة الاقوال من كتب الرجال خفاة الاطاب وأغيت بالأصباح عن المصباح حتى كان هذا الشرح بين الشرح عديم الظير في الكشف والإيضاح ومن يطلب الزيادة عليه في هذا الباب فلا يصل له النظر في هذا الكتاب ولما كان هذا الشرح في غاية الوضوح سميت به **﴿ بمرآة الشروح ﴾** وهذا الاسم مطابق لمسماء لأن هذا الشرح كاشف لشروح سواء والمرجو من كرام الاخوان الذين ألستهم بمطابقة للبحان أن ينظر وافي هذا الشرح بعين الاحسان فان اطلعوا على الخطأ فيما حواه بالكتمان إذا الانسان مركب من الحمد والذم والنسيان والصواب في كل ادب انما هو من شأنه بحان وعده التسكلات وهو خير من أعان وبه الاستغناء في كل آن * (سبحانه) الضمير راجع الى الله تعالى لكونه مضمرا في الضمير أول شهرته على الألسنة أول ذكره في التسمية أو الى الرحمن الرحيم المذكورين أو الى المسيح الذي يفهم من ال بحان في القادر سبحانه الله تزيه الله تعالى من الصاحبة والولد وهو تعالى منزله ومقدس عنهم ما وعن جميع العيوب والنقائص والمتصف بجميع الكمال وعند البعض اسم معنى التسبيح الذي هو التبرئة قال سيديو به سبحانه تسبيحا وسبحانا فالصدر التسبيح وسبحانا اسم يقوم مقام المصدر وقد يستعمل علما له فيقطع عن الاضافة ونع من الصرف عما قيل انه لا علم للتسبيح والامنع من الصرف كتمان ليس بشيء لانه اذا كان دلما يكون غير منصرف لاحالة نعم ههنا لا وج لهذا الالتمال لانه في حال التسمية يكون مقطوعا عن الاضافة وههنا مضاف والقول بزيادة من في * سبحانه من علقمة الفاخر * خلاف الظاهر وتقدير المضاف اليه تكلف على ان تقدير المضاف اليه لا يكون الا بالبناء على الضم وتعويض التنوين في المضاف وليس ههنا شيء منها فاقبل ولا يلزم ما براد هذا الأسلوب الجديد مخالفة الحديث الوارد في التعميد لأن الحارظ لها الدوام الكمالية للمعمود وهو حامل ههنا ولا يجب اتباع كتب السلف

والناس فيها يعشقون مذاهب * والاتباع بكلام الجسد حاصل لانه تعالى ابتداء سورة بني اسرائيل . سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً . وغيرها با براد النسيج في أوائلها ويسج له كل شئ من المخلوقات في السموات وفي الارض حتى الأشجار والأشجار والنباتات . كما قال الله تعالى . وإن من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم . يعني كل شئ ينزه الله تعالى بما هو من لوازم الامكان ونوابغ الحدوث بلسان الحال حيث تدل بإمكانها وحدثها على الصانع القديم الواجب لذاته جل وعلا ويجوز ان يحمل التسبيح على المشترك بين اللفظ والدلالة لاسناده الى ما يتصور منه اللفظ والى ما لا يتصور منه وعليه ما عند من جوز اطلاق اللفظ على معنييه والظاهر ان التسبيح في الانسان وغيره من الحيوانات بلسان المقال وفي النباتات بلسان الحال وتسبيح الحصى في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم . شهور و معروف لا يخفى * (ما أعظم شأنه) هذه الجمله وقعت موقع الحال من الضمير في سبحانه أى متولاه في حقّه انه ما أعظم شأنه والظاهر انه صيغة تعجب من عظمة مرتبته وأمره وحاله تعالى باعتبار عجز المتعجب عن ادراكه واحاطته والتعجب كما يكون بانكار ما يرده عليه وندرة وقوعه كذلك يكون تبخيره فيه وعجزه عن ادراك كنهه ولا شك ان عقول العقلاء عاجزة عن احاطة شأنه تعالى ولسان الواصف المطري قاصر عن اظهار عظمة شأنه فهو جدير بهذا التعجب وهذا المجزعين الادراك كما قال أمير المؤمنين على بن نينا وعليه السلام المجزع من ادراك الادراك ادراك والبحث عن سر الذات إثراء فاقيل انه لا يناسب المقام لفساد المعنى لبس بشئ نعم التعجب بالمعنى الاول يوجب الفساد ويحتمل أن يكون استغما ما يستعادم من التعجب نحو الحاقه ما الحاقه . أى أمره وشأنه لا يدرك بسهولة بدون إطلاع الله تعالى لنا عليه واخباره به والشأن في القاموس الخطب والأمر قال الله تعالى . كل يوم هو في شأن . أى كل وقت يحدث أشخاصا ويحدث أحوالا على ما سبق به قضاؤه وفي الحديث من شأنه ان يغمر ذنبا ويفرج كرا با و يرفع قوما ويضع آخرين والشأن ههنا منصوب لكونه مشابها للمفعول لمجيئه بعد الفعل المشابه بالفعل . ضمير فاعله فوقعه موقع المفعول فانتصب انتصابه فامتد مع كونه نكرة عند سيبويه والأخفش على أحد قوليه اذ التعجب انما يكون فيما جهل سببه فالتعجب بناسبه فعنى ما أعظم شأن الله تعالى يعنى أى شئ من الأشياء لا أعرفه جعل شأنه تعالى عظيما وأعظم خبر ما وفيه ضمير راجع الى ما هو كالمفعول له والمنصوب بعده كالمفعول وقال الأخفش في القول الآخر ما موصولة والجمله بعد حاصلتها والخبر محذوف أى الذى جعل الله تعالى أعظم الشأن موجود وسى عظيم ثم نقل الى انشاء التعجب وانمى عنه مني العمل فجاز استعاده في التعجب

عن شيء لتلاجيل وقوعه يجعل الجاعل نحو ما أهدره وما أعامه والتفصيل في الرضى (لا يبعد)
الظاهرة حال من الشأن لغرض به والحمد منتهى الشيء كذا في القاموس فعنه ان شأنه تعالى ليس
فيه منتهى لانه لا نه طويل له كما زعم اليهود في يوم السبت ففي كل وقت له شأن وشؤنه لا تعد ولا
تحصى لا يحيطها عقل ولا يجوز لها درك وليس صفه له لأن الجلال في حكم النكرة والشأن معرفة
لانه مضاف ويجعل الجلال من الضمير الراجع الى الله تعالى وما قيل ان الغالب في الحال الانتقال
من ذي الحال فسلم لكن لما قلنا أو لا سبحانه فعلم انه مفرد عن غيره الاحوال لانفصال فيه
لحاله لا ينتقل عنه أو يقال معناه ليس له حد أي طرف لأن الاطراف لا تكون الا في المعداد
وهو نزه عنه ويحتمل الاشارة الى براعة الاستهلال ويكون الحد بمعنى الاستهلال وهو
المعرف المركب من الاجزاء الحقيقية فعنه انه تعالى لا يعرف بالاجزاء لانه بسيط ذهنا وخارجا
كما قال المصنف في الماشية والدليل على بساطته انه الى طائفة انه لو كان مركبا وله أجزاء
سواء كانت ذهنية أو خارجية فلا يخلو إما أن تكون جميعها مركبات أو اجباب أو بعضها
يمكن رده شيئا أو لا، والأبيل يناقى الوجوب والداني يناقى الشام الماشية الواحدة منها لان
كل واحد منها يكون ممتازا في نفسه كما هو شأن الواجب ويستغنى عن الآخر فلا يتصور
الاتحاد فيهما ويكون ما به تارة واحدة وعلى الثالث يكون الممكن محتاجا الى الجزء الواجب
ومعاولا له فلا يكون الرابع كذلك الجزء الآخر كسبف يكون شرعا واجبا وما
قيل من انه يجوز أن تكون الاجزاء واجبات ويحتاج كل واحد منها الى الآخر في الوجود وهذا
لا يناقى الواجب لأن الواجب هو ما لا يكون محتاجا في وجوده الى الأمر المنفصل وأما احتياجه
الى الأمر الداخلة فيجوز النظر الدقيق ليس بسى لأن مقصود الاستدلال الاجزاء لو كانت
واجبات فهي منفصلة المولية وتتغير بعضها عن بعض لأن الواجب لا يحتاج الى العرف لكل
من الاجزاء منفصل عن الآخر وغيره ان كان مخالفا للمجموع فمميز احتياج المجموع الى
الأمر الداخلة فيه لا يقتضي تجوز احتياجه كل منها الى الآخر لان العاقل لا ينول باحتياج
الواجب الى غيره المنفصل عنه واذا لم يحتج أحد الاجزاء الى الآخر لم يتألف منها ذات
الأحديتها كما في المنفصل عنهم بل هو راجع اليه لو كان الواجب ذات اجزاء لكان محتاجا
اليها وهو يناقى الوجوب فلا شك في ورود هذا الاراد بين التفريرين بوزن بعيد وورد
عليه أيضا ان هذا الدليل انما يفي التركيب الخارجي فقط لان الاحتياج الى الأجزاء
الذهنية يناقى الباطنة الذهنية لا الوجوب إلا أن يقال بالاستلزام بين تركيب الذهني
والمارجي بأن الأجزاء الذهنية موجودة في النفس والصور الأولى مأخوذة من المادة

والثاني مأخوذ من الصورة وهما من الأجزاء الخارجية فينشأ يكون التركيب الذهني أيضا
ينافي الوجوب لان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعهما ليس الانفس الموضوع
اذ يعلم بالضرورة ان الشيء الواحد من حيث انه واحد لا يكون منشأ انتزاع أمور متعددة
فلا بد من أن يكون في منشأ الانتزاع تكثير فيلزم تركيبه في الخارج وهو ينافي الوجوب
ويرد عليه النقص بالصفات المتعددة المنتزعة من الواجب تعالى مع انه واحد ولا تكثر في ذاته
أصلا وقد يستدل على بساطته بأن وجود الواجب عين ماهيته كما تقرر في موضعه فلو كان له
أجزاء يلزم أن يكون جزءه الذي هو الفصل المقوم مقسماله لان المقوم اذا حصل الماهية
والوجود عين الماهية فقد حصل الوجود وهذا شأن المقسم واتحادها محال لان الاول يكون
داخلا والثاني خارجا فكيف يتحدان وهذا الدليل لا يبطل الا التركيب الذهني على اننا نسلم
ان كل ما افاد الوجود فهو مقسم بل المقسم هو الذي يكون خارجا وغير الوجود ذره: ليس
كذلك فافهم (ولا يتصور) على صيغة المجهول كما هو الظاهر يعني لا يدرك بالسكنه ولا بكنهه
أما الاول فلما سر في لا يجد لانه بسيط لا تحديده والعلم بالسكنه لا يكون الا بالذاتيات والأجزاء
التي تكون مرآة للذات فاذا لم يمكن له تعالى أجزاء لا يكون صورته السكينة لا في الخارج
أن دليل امتناع تصور به بالسكنه انما يتم اذا لم يكن حصول السكينة الا بالأجزاء وهو بعد في حين
الخفاء لجواز أن يكون من خواص الواجب تعالى ما يكون صورته موجبا لتصور كنهه تعالى
وأما الثاني فلانه عبارة عن تصور حقيقة ماهيته ولما كان التشخص عين ذاته وحقيقته تعالى
كما تقرر في موضعه فتصور حقيقة بدون التشخص غير ممكن ومع التشخص الخارجى كيف
يحصل في الذهن لانه حينئذ لا يخلو إما أن يكون معدوما في الخارج فيقبل العدم وإما أن يكون
موجودا فيه كما هو موجود في الذهن فيقبل التكثير وكلاهما محالان في ذاته تعالى وقد يقال
إن الواجب تعالى غنى بالذات عن الجاعل فلو حصل في الذهن يكون متشخصا بالتشخص
الذهني فاذا كان هذا التشخص عين التشخص الخارجى يلزم احتياج الواجب في وجوده
وتشخصه الى المحل فيحتاج الى العلة الجاعلة أو غيره فيلزم أن يكون الشخص الواحد متشخصا
بتشخصين وكلاهما باطلان لان الاول ينافي الواجبية والثاني بوجوب التكثير وصيرورة الجزئي
كليا والفرق بتعابير التشخصين في افادة الامتياز باطل لأن الشخص في الشخص البحث هو
المفيد للامتياز عن جميع ماعداه فاذا حصل الامتياز للشيء بالتشخص الواحد صار الشخص
الآخر لغوا ولا يلزم تفصيل الحاصل والقول بأن الاحتياج في التشخص الخارجى للواجب
تعالى بالذات محال أما بحسب التشخص الذهني فيجوز أن يكون ممكنا ليس بشيء لان تعابر

التشخيص انما يتصور في الكلّي وأما في الشّخصي فلا يتصور لما لا يقال يلزم من ذلك عدم حصول الجزئي مطلقا في الذهن فلا سبيل الى علمه لا نقول علم الجزئي إما بمحصل الماهية الكلية في الذهن مع تشخيص ذهني مماثل للتشخيص الخارجيّ أو بالعوارض المختصة به الكاشفة له وليس في الواجب ماهية كلية مجردة عن الوجود والتشخيص الخارجيّ فلا سبيل الى حصوله في الذهن لما من المحذورات وأما صورته بالوجه وبوجهه فلا مانع لوجودها فيه تعالى وأما اذا قرئ على البناء للماعل فعناء لا يحصل له علم ذاته وغيره بمحصل الصورة فيه لان حصول الصورة يكون في العلم الحسولي وعلمه تعالى بذاته وصفاته وغيره من الممكنات علم حضوري لانه لو كان بمحصل الصورة يلزم كون الواجب محلا للممكنات فاذا كانت معلوماته تعالى غير متناهية يكون لكل ما هو صورة حاصلة في ذاته تعالى قبل وجوده فتكون أبعاض غير متناهية على حسب الحيوانات ولا يمكن صدورها بالفعل دفعة من الواجب الاحدية الذات لا متناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلا بد من أن تكون الصورة بترتيب مجموعة غير متناهية فيلزم التسلسل المستحيل الباطل براهينه فالتعالى عالم بذاته وصفاته وبالممكنات من ذاته وذاته كالصورة العلمية مبدأ لا تكشف جميع ما سواه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء وهو العلم الحيروتنصيل هذا المانم في حاشيتي على الحاشية الزاهدية المعلقة على الرسالة الملهولة في التصور والتصديق فارجع اليه فانه يشفي العليل و يروي الغليل * (لا ينتج) على صيغة المبني للفاعل من باب الافعال معناه اللغوي لا يلد لانه لا بد من المجانسة بين الوالد والمولود وليس أحدهما من الممكنات مما لا رجحان نساله تعالى ولا يمكن أن يكون واجبا لاحتياج المولود الى الوالد وهو يناق الواجبية فان قلت قد خرج ناقة صالح عليه السلام من الحجر مع عدم المناسبة بين الحيوان والحجر قلت المناسبة النوعية وان كانت مقصودة بينهم لكتمها باعتبار الجسمية والحقيقة الالمكانية متساويان وأما الواجب والمسكن فهما متباينان من كل الوجوه لان كل مولود محدث وجسم والواجب قديم وأبس بجسم كائن في موضعه وأما اذا قرئ على صيغة المجهول فعناء اللغوي لم يولد لان الولادة تقتضي الاحتياج وهو متنزه عنه ومحتمل أن يكون بمعناه الاصطلاحي أي لا يعمل بالبرهان كما تحصل النتيجة من القياس بل هو برهان على كل شيء ولا برهان عليه يكون مفيدا ومشتا نه ولا يعلم بدونه كما لا تعلم النتيجة المطلوبة النظرية بدون البرهان والدلائل الدالة على وجوده كاشفة وموصفة لا مقيدة فاندفع ما قيل ان على وجوده برهانا لميا فكيف يقال انه لا برهان عليه لانه لا انكار للبرهان مقابل لا فادنه لوجوده تعالى واحتياجه اليه لانه بديهي فان البعرة تدل على البعير

وأثر الأقدام تدل على المسير فكيف لا تدل المصنوعات الحجيبة والمحفوظات البديعة على العليم الخبير (ولا يتغير) من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم لانه أزل وأبدى الآن كما كان وكما لا يتغير في ذاته تعالى كذلك لا يتغير في صفاته تعالى لانه واجب من جميع جهاته هذا في الصفات الحقيقية كالحياة وغيرها ظاهراً لان تغيرها يوجب تغير ذاته تعالى وأما الصفات الإضافية كالعلم وغيره فبأدبها متغيرة في ذاته تعالى فكيف تتغير والا يلزم التغير في مبادئها وهي في الذات فيلزم التغير في الذات وهو محال والتغير في الإضافيات المحضة كالذاتية لا يضر لانه تغير في الأمور المتباينة عن الذات . فان قلت . قد جاء كان الله ولم يكن معه شيء فكان متقدماً على كل ما سواه ثم صار معه ثم يكون بدون كما جاء كل شيء هالك الا وجهه فيلزم التغير من القبلية الى المعية ومن المعية الى البعدي . قات هذه القبلية ليست منافية للمعية عند الحكماء لان في عين المعية يقال ان له قبلية بالذات ومعنى كان الله ولم يكن معه شيء معية سرمدية وكل شيء هالك بحسب الذات لانه محتاج بممكن لا يوجد الا يجعل الجاعل ووجهه تعالى يعني ذاته قيوم واجب بالذات لا يحتمل الهلاك ولو جعل الضمير عائداً الى الشيء فيكون . عناء كل شيء هالك الا وجه ذلك الشيء أي استناده الى الله سبحانه وتعالى أي هالك في ذاته من كل وجه في الأزل والأبد الامن جهة الاستناد الى القيوم الواجب فانه لا يقبل الهلاك (عقلى) في القاموس تعالى الارتفاع (عن الجنس) بالجسم والنون فعناء اللغوى انه تعالى يرى عن المجانس والمائل كما يدل عليه قوله تعالى . ليس كمثل شيء . ولم يكن له كفواً أحد . لكنه لا يشعر ببراعة الاستهلال الا اذا كفي الابهام فيه أيضاً وان أريد معناه الاصطلاحي أي الجنس المنطقي فعناء انه ليس لله تعالى جنس ولا فصل لان ما لا جنس له لا فصل له فهذا توضيح لما علم ضمناً في لا يحد وفيه براعة الاستهلال وليس هذا الكلام مستدركا لان قوله لا يحد يحفل لمعان كثيرة والتوضيح والتفصيل بعد الابهام في كلام الغصاء والبلغاء المحترزين عن الاستدراك كثير قال الأستاذ المحقق في شرحه قد سمعت من الأساتذة قدس الله أسرارهم لفظ الحس مقام الجنس وهو يناسب الجهات لكن لم يحصل البراعة وقال البعض في شرحه بالحاء المهملة والباء الموحدة لعل معناه ان الله تعالى عن الحس بأن يحبس به ويقيده مكان وزمان (والجهات) أي يرى عن الجوانب والنواحي والجهات الستة للفوق والتحت واليمين والشمال والقدام والخلف لان كلها من خواص الممكنات وعوارض الأجسام والله تعالى يرى عنها وأما الآيات الدالة على كونه في السماء فليس المراد منها تعيين وجوده فيه لانه ليس بممكن ولا متحيز بل المقصود عظمته ورفته (جعل الكليات والجزئيات) أي خلق الكليات والجزئيات

وأخرجهما من بقعة الليس الى صفحة الأيس هذا المعنى على تقدير كون الجعل فيه بسيطاً وأما اذا كان مؤلفاً فصار معناه ان الله تعالى صير الكلليات والجزئيات موجودة لكن لا تساعده العبارة لانه ترك ههنا المفعول الثاني وفي الجعل المؤلف لابد من ذكره فالحق هو الجعل البسيط واليه أشار في الحاشية المنية وقال فيه إشارة الى ما هو الحق من القول بالجعل البسيط بمعنى الابداع أى اخراج الأيس من الليس اه وجه الإشارة ما علمت أن غاوى يستدل عليه بقوله تعالى . وجعل الظلمات والنور . بان الجعل ههنا جعل بسيط بمعنى انه تعالى خالق الظلمات والنور ومبدعهما وايس مؤلفاً بمعنى التصوير لأن قصره على . فاعول واحد لا يجوز بل يجب ذكر كلا مفعوليه وههنا قصر على . فاعول واحد فلم انه بسيط بمعنى الخلق هذا مذهب الاشراقين فأثر الجعل عندهم هو الماهية من حيث هى هى بالذات والوجود والانصاف به أثره بالعرض والمشائون الدالون بالمؤلف والأثر عندهم الانصاف الذى هو مفاد الهئية التركيبية والشيء الموجود أثره فى ضمنه لا بالذات واستدلوا على مذهبهم بوجوده الاول بان الشيء إنما يحتاج الى الجاعل باعتبار الامكان والا . كان عبارة عن الهئية التركيبية وهى تساوى نسبة الوجود والعدم الى الذات فى ترجيح الوجود على عدمه وانصافه به يحتاج الى الجاعل فالجعل هو الانصاف والثانى بانه لو لم يكن الجعل مؤلفاً لزم انتفاء الجعل رأساً عن الممكن هذا خلف بيانه ان الجاعل لا يجعل الماهية ماهية والاتزم الجمولية الذاتية ولا يجعل الوجود لان الوجود انتزاعى وأثر الجعل لابد ان يكون واقعياً فليبق الانصاف الماهية بالوجود فيكون هو مجموعاً ويتعلق الجعل به ولا ينتفى الجعل رأساً والثالث ان الجعل يستدعى مجموعاً ومجموعاً اليه وهما متغايران وهذا لا يتصور الا فى الجعل المؤلف وكلها مردودة أما الاول فيمنع كون الامكان عبارة عن الهئية التركيبية المذكورة بل هو كمية نفس تقر الماهية واحتياجها الى الجاعل فى تقريره والثانى بالنقض بالانصاف فانه أيضاً انتزاعى مع انكم قلتم انه أثر الجعل فى الفرق بينه وبين الوجود . فان فىل ان منشأه عينية فلا يكون انتزاعياً محضاً . قلنا ان منشأ الوجود أيضاً امر عينية لانه ليس الا الماهية وهى امر عينية وبالجملة فان الجاعل يجعل الماهية ولا يلزم الجمولية الذاتية لان الجمولية الذاتية عبارة عن ان يكون ثبوت الماهية لنفسها بسبب الجاعل والقائلون بالجعل البسيط لا يقولون بهذا المعنى بل معناه عندهم ان الجاعل يجعل مصداق ثبوت نفس الماهية بأن يخرجها من الليس الى الأيس وهو ليس بمستحيل والثالث فبأنه لا نسلم استدعاء الجعل مطلقاً المفعول والمفعول اليه والتغاير بينهما نعم فى المؤلف لابد منهما والتغاير بينهما وأما البسيط فلا يستدعى الا مجموعاً فقط فالحق هو الجعل البسيط والدليل عليه ان

الممكن الوجود فيسه ماهية وجوده وانصافها بالوجود والوجود هو امر انتزاعي وكذلك
 الاتصاف انتزاعي ليس قابلا لان يكون أثر الجاعل لانه لا بد أن يكون أثره واقعا فلم يبق الا
 الماهية فهي أثره فيكون جعله بسيطا وأما إثبات انتزاعية الوجود فبانه لو كان منفصلا لزم الدور
 على تقدير عينيه وجود المنضم اليه المتقدم على الوجود المنضم المتأخر والسلسل على تقدير
 الغيرية واحتمال الانفصال من الأفاضل لان الحمل ينفيه ولازم الترجيع بلا مرجع في كونه
 وجود زائد دون عمرو واحتمال العينية وان كان باطلا لارتفاع التمايز بين الذات ذات لكونه
 لا يضر المطلوب وعليه دلائل أخرى لا تتخلو عن خدشة وان شئت استيعاب الكلام في هذا
 المقام فانظر الى شروح هذا المتن لاستاذي المحقق ولغيره من الأعلام واني التزمت على نفسي
 في هذا الشرح حل المتن وكشف مضلته وما لا بد من الرد والابرام في تحقيق الكلام *
 (الايان به) أي بالله المذكور في التسمية أو بالبحان أو به مائه المذكورة وبمفهوم أن
 يرجع الضمير الى الجعل كما هو الظاهر من قر به فعناء الايمان بجعل الله تعالى وخلقه الكليات
 والجزئيات فيكون اشارة الى رد قول من زعم وجود العالم من غير سبب وهم قائلون بالاخت
 والاتفاق أو يرجع الى ما يفهم من هذا الجعل وهو الجعل البسيط في الازدعان بحسب الجعل
 البسيط * (نعم التصديق) أي هو أحسن التصديق من بين التصديقات في الحاشية فيه اشارة
 الى أن التصديق هو المعتبر في الايمان فيما بينه وبين الله تعالى انتهى . يعني في قوله نعم التصديق
 اشارة الى اتحاد الايمان والتصديق لأن الحمل يقتضي الاتحاد فلو كان الايمان مركبا من
 الازدعان القلبي والاقرار اللساني فلم يطلق التصديق على الايمان لبساطة التصديق وتركيب
 الايمان . فان قلت اذا كان الايمان مركبا من التصديق وغيره فصار التصديق جزءا منه والجزء
 يطلق على الكل كالحيوان على الانسان فحمل التصديق على الايمان لا يقتضي العينية لكونه
 بحسب الجزئية . قلت الاجزاء الذهنية محمولة على الكل والتدقيق على تقدير تركيب الايمان
 منه ومن غيره من الأجزاء الخارجية وهي غير محمولة عليه كالجنوع والابناء على البيت فافهم
 لا يقال اذا كان الايمان عبارة عن التصديق بما علم محي النبي صلى الله عليه وسلم به تفصيلا فافهم
 تفصيلا واجالا فافهم اجالا فبدون تلفظ كلتي الشهادتين مع القدرة عليه بطاق انه مؤمن وان
 صدر عنه أفعال الكفر لأن نقول هذا النذر يكفي للايمان عند الله تعالى فلم يصد عنه
 أفعال الكفر لأن صدوره لا يدل على عدم الازدعان بالقلب والافرار باللسان لما كان
 شرطا عند الشارع دال على الازدعان القلبي فنأخذ به فهو كافر مخلد في النار عند الشرع
 ولا تسكني المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان الكفار أيضا يعرفون الحق بالقلب

و ينسكروا منه عناداً واستكباراً كما جاء في القرآن المجيد . و جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ^{في ظلمات} ظلماتاً . والدليل على ان الايمان تصديق قلبي قوله تعالى . قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما بدخلى الايمان في قلوبكم . فاعلم أن الايمان هو اليقين القلبي * (والاعتصام) هو التمسك والتشبث به أي بالله تعالى أو بالسبحان * (حبذا التوفيق) حبذا من أفعال المدح بمعنى نعم والتوفيق جعل الأسباب موافقة للطوبى الخيري فأحسن التوفيقات الاعتماد والتوكل في جميع الأمور على . يكون الكائنات ولما كان التصنيف بافاضة المسائل على قلوب المعنفين من المبدأ الفياض ولا بد بين المفيض والمستفيض من . مناسبة ومساواة والله تعالى في غاية التجرد ونهاية التزهد مقدس بأنواع التقديسات والنفوس البشرية منغمسة في التعلقات والكدورات فكيف يستفيض من المبدأ الفياض بدون الوسيلة التي تكون ذا وجهتين من وجهة يستفيض الفياض من الفياض ومن وجهة أخرى يفيض علينا وكان النبي صلى الله عليه وسلم صاحب الجهتين وله شهبان فمن حيث خالوه عن الأنداس البشرية والأغشية الجسدية واحاطة ذاته المقدسة بالكمالات العلمية والعملية فهو كالبحر ذات يستفيض العلوم والكمالات عن الحضرة الالهية جل شأنه ومن حيث انه في صورة البشر له مناسبة ومساواة معنا كما قال الله تعالى . قل انما أنا بشر . فليعلمكم يوحى الى . يفيض علينا ما فاض عليه بنا فلا جرم عن الدعاء لهذه الوسيلة للاستعانة في تحصيل المقصود فقال * (والصلاة والسلام) وانما جمع بينهما امثالاً الأمر الله تعالى . إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً . والصلاة في اللغة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى على رسوله كذا في القاموس وقد يفرق بأن الصلاة اذا نسبت الى الله تعالى يراد بها الرحمة واذا نسبت الى الملائكة يراد بها الاستغفار واذا نسبت الى المؤمنين يراد بها الدعاء فصلا تسمى على النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن طلب الرحمة من الله تعالى والدعاء منه تعالى بأن يعظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته الى يوم القيامة وفي الآخرة بقبول شفاعته في العصاة وتضعيف أجره ورفع أعلی الدرجات * (والسلام) في القاموس هو من أسماء الله تعالى والسلامة البراءة من العيوب فسلام الله تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى ان الله تعالى برأه من العيوب وحفظه من الآفات في الدنيا والآخرة وسلامنا عليه اظهار هذه البراءة والطلب من الله تعالى وسلام بعضنا على بعض دعاء له بسلامته من الآفات وحفظه من البليات * (على من بعث) في القاموس بعثه كنعاه أرسله وهو على صيغة المجهول معناه أرسل رسولاً وهو النبي الذي له كتاب وشريعة جديدة فبينما صلى الله عليه وسلم شريعته ناهضة لشرائع جميع الأنبياء عليهم

السلام . فان قلت ان قوله تعالى . قل بل ملة ابراهيم حنيفا . يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان تابعا لابراهيم فكيف صار رسولا وشريعته ناسخة للشرائع كلها . قلت هذه الآية جواب لقول اليهود والنصارى اذ هم قالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا فأمر الله تعالى رسوله قل بل ملة ابراهيم حنيفا فعناء ان كان الدين بالاتباع المتفق عليه فله ابراهيم أولى بالاتباع لانه تابع لابراهيم وان كان بهض أحكام شريعته موافقة لسنة ابراهيم كإخصال العشرة * (بالدليل) على حقيقة رسالته وهو القرآن المجز عن إتيانه البشر وانما هو شأن خالق القوي والقادر * (الذي فيه) أى فى هذا الدليل * (شفاء) فى القاموس الشفاء الدواء وشفاه يشفيه أبراهمه وطلب له الشفاء * (لكل عليل) أى مريض بالأمراض الجسدية والنفسانية قال الله تعالى . ونزل من القرآن ما هو شفاء . لان منه ما يشفى من المرض كالفاطحة وقد جاء فى الحديث ان الفاتحة دواء لكل داء وكثير آيات الشفاء محجوب لدفع الحى وكذلك غيرهما من الآيات وقال الله تعالى أيضا . قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور . أى من الشكوك والشبهات وسوء الاعتقادات والسيئات فالتمثال بأوامره والجنب عن نواهيه دافع للأمراض النفسانية من الحقد والحسد والكبر والعجب وغير ذلك * (وعلى آله) فى القاموس آل الرجل لاتباعه وأولياؤه ولا يستعمل الا فى شرف غالب فلا يقال آل الاسكاف كما يقال آله وأصله أهل أبدلت الهاء همزة فصارت آل توالى همزتان فأبدلت الثانية ألفا وصغيرة أو بل وأهيل وأهل الرجل عشيرته وذريته وأقرباؤه والجمع أهالون وأهال وأهال وأهل الأمر ولانته والبيت سكانه والمذهب من يدين به وللرجل زوجته كاهل ببنه وللنبي صلى الله عليه وسلم أزواجه وبناته وصهره على رضى الله عنه أو نساؤه والرجال الذين هم آله ولكل نبي امت وآل الله ورسوله أولياؤه انتهى . وفى الآل تخصيصان الاول انه لا يضاف الى غير العقلاء كالبلاد والامصار وغيرهما فلا يقال آل مصر وآل الاسلام وآل البيت وآل التجارة وغير ذلك كما يقال أهلها والثانى انه لا يضاف الى كل ذى عقل بل على من له خطر عظيم فى أمر الدنيا والدين كآل سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام وآل الدنيا فقط كآل فرعون ولا يقال آل الحائك والحجام لعدم العظمة لهما ووجه التخصيص ان الآل أصله أهل فلما غيروا اللفظ عن أصله كما علمت ارتكبو التخصيص الاول توخيا للالتصاف بين اللفظ والمعنى ووجه التخصيص الثانى ان الهاء حرف تعميل لكونه من أقصى الخلق واذا أبدل بالالف الذى هو حرف خفيف تطرق فى الكامة نغص قوى فارتكبو التخصيص الثانى جبرا لهذا النقص . فان قيل ان استعمال التصغير يدل على التحقير وهو يناق هذا التخصيص . قلنا ان الخطأ فى نفسه لا يناقى التصغير بالاضافة الى أول الأخطار العظيمة ولا

ينافي استعماله في الانصراف وانما ينافي استعماله للشر يف ولم يثبت استعماله فيه والمراد من
 آل النبي صلى الله عليه وسلم ههنا الذين نزلت في شأنهم آية التطهير وقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم في حقهم أهل بيتي كسفينة نوح من تمسك بهم نجا ومن تخلف عنهم هلك . فان قلت اراد
 على بين النبي وآله مخالف لما روى من انه قال النبي صلى الله عليه وسلم من فرق بيني وبين آل
 بعلي فقد حفاني . قلت ان صح فمدخول الباء ليس حرف الجر بل هو اسم على كرم الله وجهه
 معناه ~~الصل~~ فرق بيني وبين آل بسبب كونهم من صلب علي والدليل على كونه اسم على انه صح
 عن كعب بن عجرة انه لما نزل قوله تعالى . ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا
 صلوا عليه وسلموا تسليما . قلنا يا رسول الله كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صلى على محمد وعلى
 آل محمد وجاء في روايات كثيرة هكذا فاعلم أن اتيان علي في الصلاة بين محمد وآل محمد صلى الله
 عليه وسلم غير محذور والحق ان موري هذا الحديث الذين كانوا يعضون على بن أبي طالب
 ويقولون ببغضه في حق الحسين وأولاده انكم لستم بأل النبي بل أنتم من أولاد أبي تراب كما قال
 عمار يوم كربلاء حين افتخار الحسين وغيره من أولاد البتول بشرف نسبهم وكونهم من
 أبناء الرسول صلى الله عليه وسلم فعار بهم هم ظالمون لجده النبي صلى الله عليه وسلم بانكارهم
 الحق الجلي واختيارهم الدنيا على العقبى ولعذاب الآخرة أشد وأبقى كما روى عن ابن مسعود انه
 قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى جعل ذرية كل نبي في صلبه وجعل ذريتي في صلب
 علي ابن أبي طالب فأولاد البتول هم آل الرسول (وأصحابه) في القاموس محبة كسمعه صحابة
 ويكسر ومحبة عاسرته وهم أصحاب وأصحاب وصحبان وصحاب وصحابة وصحابة ومحبة انتهى
 فالأصحاب جمع صاحب على المشهور وأورد عليه أن الجوهرى نص على ان جمع الفاعل
 على فعال لم يثبت وجمعه محب وصحاب وصحبة وأصحاب جمع محب بالكسر مخفف صاحب
 كفر وأما أوجع محب بالسكون كنهز وأنهار والأصحاب عام يطلق على أصحاب النبي
 صلى الله عليه وسلم وغيره والصحابة في الاصل مصدر خاص من الأصحاب وبغلبة الاستعمال
 في أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام صارت كالعلم لهم ولهذا ينسب الصحابي اليها بخلاف
 الأصحاب وهو كل مسلم رأى الرسول الله صلى الله عليه وسلم ولو ساعة هذا عند جمهور أهل
 الحديث وقيل من طالت محبته وقيل من روى عنه فيخرج كثير منهم لان أهل الرواية عند
 وفاته صلى الله عليه وسلم كانوا مائة ألف وأربعة وعشرين ألفا والرواة ومن طالت محبته
 قليلون أقولون (الذينهم) أي الآل والأصحاب (مقدمات الدين) أي مقتدوا الأمة في الدين
 كمقدمة الجيش لسايره فعلى الأمة ان يقتدوا بهم ويختاروا سبهم ويسلكوا على سنتهم لان

النبي صلى الله عليه وسلم قال في حق الآل اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي فاستسكوا بهما
وفي شأن الاحباب عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين أو يراد معناه الاصطلاحى وفيه رعاية
لبراعة الاستهلال فالمراد ان الآل والاحباب يتوقف عليهم معرفة الدين ومسائله لان ما ثبت به
أحكام الدين وهو الآيات والأحاديث انما وصلت اليها وابتهم * (وحجج الهداية) الجميع جمع
حجة من حجيج اذ اغلب فالهداية غلبت على الضلالة بسبب بذلهم الأموال في سبيل الله
والأرواح في إعلاء كلمة الله تعالى عند حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وبعده حتى صار الحق
ظاهرا كالشمس في نصف النهار أو يراد معناه الاصطلاحى يعنى ان الآل والاحباب مواصلون
للناس لو اتبعوا لهم بخلاص القلب ورسوخ الاعتقاد الى الصراط المستقيم والهداية تحفل
المعنيين * (واليقين) يعنى لم تظهر اليقين وانعدام الشك والريب أو مواصلون للناس الى مرتبة
اليقين لان الناس اذا اطلعوا على سيرهم الجميلة واخلاقهم الحميدة يحصل لهم الايقان بالله
ورسوله - واليقين هو الاعتقاد الجازم الراسخ المطابق للواقع وعدم اطلاقه على علم الله تعالى
لان اليقين علم بزوال الشك وعلم البارى سبحانه وتعالى لا يحفل بالشك * (أما) أصله مهما يكن
من شئ محذفت الهاء وأدغمت الميم في الميم وأدخل همزة الوصل لابتداء الـكون فـهـا راء أو فى
القاموس أما حرف شرط وللتفصيل وهو غالب أحوالها * (بعد) مبنى على الضم والضمير
المضاف اليه محذوف معناه بعد الجهد والصلاة * (فهذه) أى الحاضر فى الذهن من الالفاظ
والمعاني وغيرهما من المعاني المحتملة المشهورة * (رسالة) أى فوائد مرسله الى من يعاطيها * (فى
صناعة الميزان) أى علم المنطق الصناعة كالكتابة فى اللغة حرفة الصانع وعمله الصناعة وفى
عرف الخاصة علم يتعلق بكيفية العمل أو يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة
العمل أولا والاو هو المسمى بالصناعة فى عرف العامة وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى
صار كالحرفة يسمى صناعة له والمنطق ميزان الذهن فى تحصيل المطالب ان طابقت قواعده
فصحيحة والافساد * (سميتها) أى الرسالة وهذه التسمية من قبيل أعلام الاجناس كما هو
التحقيق عند البعض لان التعيين معتبر فيها ولا يختلف باختلاف المحال فعلم انه غير التعيين
الشخصى فصار موضوعا للماهية باعتبار كونها معهودة حاضرة فى الذهن وهذا هو علم الجنس
* (بسم العلوم) فى القاموس السلم كسكر المراقبة وهى الدرجة فهذه الرسالة مراقبة العاوم
لأنها وسيلة الى ارتفاع مدارج العلوم كما ان المراقبة وسيلة الى ارتفاع مدارج السطوح البيوت
* (اللهم اجعله) أى السلم * (بين المتون) جمع متن فى القاموس متن ككرم صلب فالمتن
ما يكون صلبا صعبا محتاجا الى الشرح وهذه جملة دعائية معناها اللهم اجعل هذا المتن بين

المتون المصنعة في الشهرة (كالشمس بين النجوم) فان الشمس اذا طلعت أضحت محل النجوم ولا تكون مشهورة عند وجودها فاستجاب الله دعاء المصنف فان علماء الفحول أكبوا عليه وشرحوا له شروحا حتى صار متداولا بين الطلاب في المدارس ومشهورا معروفا وصار غيره من المتون مخفية كاسدة عند رواجه ونسيانها نسيا ^{في} مقدمة ^{في} وهي ان قرئ بفتح الدال على صيغة المفعول من قدم المتعدى كما هو الظاهر فلا حاجة الى التكلف في اللفظ والمعنى لكن ذكر صاحب الكشف في المائتين ان المقدمة بفتح الدال قول باطل وان قرئ بالكسر على صيغة الفاعل من باب التفعيل فلا يصح الا بالتكلف لان معناه الحقيقي ما يقدم غيره على نفسه وهنا مقدم بنفسه على الغير وهو المقصود فيتكلف في اللفظ ويقال ان اللفظ وان كان من باب التفعيل المتعدى لكنه قد يكون بمعنى اللزوم فهي مشتقة من قدم اللزوم بمعنى تقدم مأخوذة من مقدمة الجيش بالقطع على الاضافة وهي الجماعة التي تتقدم الجيش والمناسبة بينهما ان مقدمة الجيش تكون سابقة عليه والجيش لاحقا لها كذلك مقدمة الكتاب تكون قبل المقاصد وانما قلنا بالاشتقاق من قدم اللزوم وبالمأخوذة من مقدمة الجيش لان استعمال المشتق منه في معنى لا يكفي في اخذ المشتق من هذا المعنى ما لم يرد استعمال المشتق في هذا المعنى وقد استعمل المقدمة في مقدمة الجيش باعتبار معناها الوضحي بخلاف معنى التقدم فتأمل أو يتكلف في المعنى ويقال ان تلك الالفاظ تقدم معانيها في الادراك بأن يدرك المعاني أولا ثم يتلفظ بالالفاظ وينتقل منها الى معانيها المذركة أو تلك المعاني تقدم الالفاظ في التلفظ لانها تتلفظ أولا ثم ينتقل الى المعاني أو يقال بأن تلك الاءور مقدمة لعالمها على جاهلها ومقدمة الكتاب هي ما بدكر قبل المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وهي تجعل ما يحمله الكتاب من السبعة الالفاظ والمعاني والفوش والمركب من الاثنين أو الثلاثة لكن احتمال النقوش الالفاظ لانها غير مقصودة في تدوين الكتاب ففي الاحتمال الثلاث من السبعة وهي الالفاظ وحدها أو المعاني أو المركب منه أو من زعم انحصار المعاني الالفاظ وقد غلط كما لا ينحصر الكتاب في الالفاظ لا تنحصر المقدمة فيها ومن اقتصر عليها انظر الى ما هو والظاهر من الكتاب ولا يتوهم ان المعاني لا تنصف بالذكر فلا يصدق عليها تعريف المقدمة فانحصر في الالفاظ لان المعاني والالفاظ يوصفان بالذكر وان الارتباط والنفع إنما هما صفتان للمعنى حقيقة دون اللفظ وما ذكر البعض في تعريفها من انها طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لا يقتضي الانحصار أيضا في الالفاظ لان الكلام كما يطلق على الكلام اللفظي يطلق على الكلام النفسي أيضا فان قلت لو لم تنحصر مقدمة الكتاب في الالفاظ يلزم عدم العرف بين مقدمة

الكتاب ومقدمة العلم لان كليهما حيثئذ يكونان عبارة عن المعاني مع انهم يعرفون بينهما . قلت يفرق بينهما بأن نفس المعاني مقدمة الكتاب وادراكها مقدمة العلم مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في العلم كحرفة الحد والغاية والموضوع فاذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها أومع المعاني فالغاير بينهما بحسب المفهوم بأن مفهوم الاول ما يذكّر قبل المقاصد ومفهوم الثاني ما يتوقف عليه الشروع أيضا في العلم وبحسب المصداق بأن مصداق الاول إما الالفاظ فقط أومع المعاني ومصداق الثاني انما هو المعاني فقط وأما اذا كانت عبارة عن المعاني كقائمة العلم فالفرق بينهما بحسب المفهوم فقط لا بحسب المصداق لان العلم والمعلوم متحدان بالذات ولا فرق بينهما الا بالاعتبار لا يقال ان معنى التوقف على الشيء عدم إمكان الشروع بدونه والشروع بدون الامور الثلاثة صحيح وان لم يحصل بصيرة فكيف التوقف عليها لاننا نقول انه مقيد بوجه البهيرة ايراد بالتوقف ترتيب الشيء على الشيء وتصحيح دخول العلم عليه فيقال في الامور الثلاثة انها تعرف أولا فيشروع في العلوم أوأخذ التوقف بمعنى الارتباط والنفع بالمقاصد ولائذ انما يوجد اذ في الامور الثلاثة . فان قيل اذا كان مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني والحد والاية والموضوع كامر من الاحتمال فكيف يصح قولهم ان مقدمة الكتاب في بيان الحد والغاية والموضوع للزوم طرفية الشيء لنفسه واتحاد المبين والمبين . قلنا مقدمة الكتاب هي المعاني الخصوصية المعبر عنها بالالفاظ الخصوصية لا المعاني مطلقا فالمبين اسم الفاعل هو الاول والمبين اسم المفعول هو الثاني والاول مقدمة الكتاب وادراك الثاني مقدمة العلم هذا تحقيق ما يراد بالمقدمة التي تورد في أوائل الكتب وأما في القياس والحجة فلها معان أخر وهي ما يتوقف عليه صحة الدليل كإيجاب الصغرى والقضية التي جعلت جزء قياس أو حجة . فان قلت ان مباحث الالفاظ ليس الشروع في العلم موقوفا عليها ولا للسائل المنطقية ارتباط بها فاجبه ذكرها في المقدمة . قلت الغرض من تدوين العلم الافادة والاستفادة وكلاهما يتوقعان على الالفاظ فمن هذه الجهة صارت مربوطبة بالسائل المنطقية فلذا أوردناها في المقدمة وأما من قال ان المقدمة ما يذكّر قبل المقاصد فلا مناقشة في جعلها من المقدمة فافهم * (العلم التصور) في الحاشية اشارة الى الترادف لان المصنف عرفهم بتعريف واحد فصارعنا واحدا وما زعم البعض من انه تعريف لعطى لا يساعده ما بعده ويحصل أن يكون تنبيهها على كون المقسم علما حصويا وانما ابتداء بالعلم وتقسيمه لان غاية المنطق مستمرة لرسمه وهو موقوف على معرفة العلم بأقسامه لانه ما لم يعلم ان العلم بديهي ونظري والنظري يحتاج في تحصيله الى الفكر والعكر قد يقع فيه خطأ فلا بد من عاصم فكيف يعلم أن غاية

المنطق هي العصمة وهو عاصم فلذا شرع بتعريف العلم وأقسامه * (وهو) الضمير راجع إما إلى التصور كما هو الظاهر لقربه أو إلى العلم وإذا كانا مترادفين فتعريف أحدهما بعينه تعريف الآخر * (الحاضر عند المدرك) أي الموجود عند من قام به الإدراك سواء كان بالحضور أو بالحصول بالارتسام فيه أو في آلائه فيشمل جميع أقسام العلم من الحصول والحضور والواجب والممكن والجزئي والكلّي وجميع انحاءه من العلم بالسكنه وبكنهه وبالوجه وبوجهه وبجميع المذاهب في العلم من ارتسام صور الجزئيات في الآلات أو في النفس وما يدركها النفس والحواس وفيه إشارة إلى أن العلم وجودي لا عدمي كما ذهب إليه القائلون بالازالة لأن الضرورة شاهدة على أن وقت الانكشاف يحصل شيء لم يكن قبل فينا لأنه يزول عنا شيء وهذا هو وجه اختياره بهذا التعريف وعدوله عن التعريف المشهور . فان قلت الترادف بين العلم والتصور كما يفهم من عبارة المصنف يدل على كون التصور عامًا شاملًا لجميع ما يشمله العلم مع أن التصور ليس إلا من أقسام الحصول . قلت المدراء من العلم همنا الذي هو مقسم التصور والتصديق والبدهي والنظري وهو ليس إلا الحصول . قلت التصور مرادف له وتعميم التعريف وتقسيم العلم إلى القسمين وإن كانا قسمين لبعض أقسامه أنسب بقواعد الفن لا يقال إن المقسم ما يكون مشتركًا بين الأقسام وهو لا يكون إلا عامًا فإذا انحصر في التصور والتصديق أو البدهي والنظري فالتحصار يقتضي انحصار جميع أقسامه فيهما مع أن الحضورى والتقديم ليسا كذلك لأننا نقول ومورد القسمة مطلق الطبيعة لا الطبيعة المطلقة وينسب حكم بعض الأفراد إلى مطلق الطبيعة فالتحصار الطبيعة في القسمين باعتبار بعض الأفراد لا يستلزم انحصار جميع الأفراد فيهما ولا يلزم من اجتماع الانحصار باعتبار فرد وعدم الانحصار باعتبار فرد آخر في الطبيعة اجتماع القريظين لأنهما من جهتين لا من جهة واحدة أو يقال بأنه لا بد من العموم في المقسم الحقيقي والمقسم للقسمين حقيقة إنما هو نوع من أنواع العلم وهذا النوع منقسم باعتبار جميع أفرادها إلى القسمين والمشارك بين جميع أقسام العلم ليس مقسمًا للتصور والتصديق حقيقة بل هو مقسم للقسمين الذين هما الحضورى والحصولى ومنعصر فيهما فافهم فانه دقيق * (والحق انه) أي العلم * (من أجلى) أي أظهر * (البدهييات) لا تخفى بداهته على أحد وليست محتاجة إلى التنبيه إذ لا خفاء في ذاته والتنبيه يزيل الخفاء بل يجزى العقول عن ادراك كنهه كما أن المحسوس قد يكون ظاهرًا غاية الظهور حتى يجزى البصر عن تمام إبصاره كالشمس كذلك في المعقول يجوز أن يكون ظاهرًا عند العقل ويجزى العقل عن تمام ادراكه قال في الحاشية اعلم أن في العلم ثلاثة مذاهب . قال الامام الرازي انه بدهي وحده محال وقال

(٣ - م أول)

الامام الغزالي انه نظري وادراك حقيقته عسير والجمهور فاعلمون بمعلاله اه حاصله ان
 الامام الرازي ذهب الى بديهية العلم وقال تحديده محال لأن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم
 بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر والغزالي ذهب الى نظريته
 وقال تحديده عسير وطريق معرفته بالقسمة والمثال واما تحديد العلم بعبارة جامعة محرزة للجنس
 والفصل الذاتيين فذلك متعسر في أكثر الأشياء المحسوسة فكيف لا يتعسر في العقلية لنشابه
 الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وجهه والحكاية وطائفة من المتكلمين قائلون بنظريته
 وعدم تعسر تحديده لانهم ذكروا له تعريفات كثيرة . فان قلت ان علم العلم علم حضوري
 والبديهية من أقسام المحصول فكيف يقال ان العلم من أجلي البديهيات لانه ليس بديهي فضلا
 عن كونه أجلاء . قلت ان علم ماهو في مرتبة العلم وهو مرتبة الاكتشاف بالعوارض الذهنية
 علم حضوري لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري بخلاف علم ماهية العلم فانه حصولي
 لتعلقه بلماهية الكلية الحاصلة في الذهن فافهمه (كالنور والسرور) قال في الحاشية الاول
 من الحسيات والثاني من الوجدانيات ولظاهر التنظير ويمكن ان يجعل إشارة الى ماهو
 المشهور في مثل هذا المقام ويقال المعنى كالمعلم بالنور والعلم بالسرور وهذا علم خاص بديهي
 وبداية الخاص تستلزم بداية العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا
 والخاص مدر كالكثرة ولي من عند نفسى طريق ذوق لدفع هذين المنعين ولكن خوف
 المجادلين لا يبرخص ذكره اه توضيحه ان النور من الأمور المحسوسة والسرور من الأمور
 المعقولة لانه كيفية عارضة للنفس والظاهر ان قوله كالنور والسرور وتنظير العلم والتنظير
 على ما يستنبط من كلامهم تشبيه امر في الحكم بأمر آخر مغاير له وايضا حبه ذلك كتشبيه
 العلم المطلق بذات النور والسرور في حكم البديهية يعنى كما ان النور والسرور بديهيان
 كذلك العلم المطلق بديهي وهذا انما يصح اذا كان البديهية والنظرية صفتين للمعلوم والا كيف
 يكون ذات النور والسرور رمتصفتين بالبديهية ويحقل التمثيل بان يقال العلم المطلق بديهي
 كهذين العلمين الجزئيين ويقدر قبل النور والسرور راعظ العلم فيصح أيضا على تقدير عدم
 كونها صفتين للمعلوم لكن لا يساعده الظاهر هذا وعلى تقدير التنظير تكون دعوى بديهية
 العلم المطلق بغير دليل ولا يتم الا بدعوى بديهية بديته والى الثاني أشار المصنف بقوله في الحاشية
 ويمكن اه أى ويمكن أن يكون هذا القول إشارة الى ماهو المشهور ومن انه تمثيل وهو ايراد أمر
 جزئى لا يصح الممثل والفرق بينه وبين التنظير ان المنظر لا يكون من افراد المنظر له وفي
 التمثيل يكون الممثل من افراد الممثل له وداخلا تحتها فحينئذ لا بد من تقدير المضاف قبل النور

والسرور ليسكونا من افراد العلم المطلق وحينئذ تكون دعوى البديهة مع الدليل بان كل واحد من هذين العلمين علم خاص بديهي وبديهة الخاص تستلزم بديهة العام فالعلم المطلق أيضا يكون بديهيا وهو المقصود و برده عليه ان بديهة الخاص تستلزم بديهة العام اذا كان الخاص متصورا بالكنه والعام ذاتيا له وكلاهما معزوعان ولدفع هذين المنعين عند المصنف طريق ذوق لحوف المجادلين القاصدين للالزام لم يذكره قيل في الطريق الذوقي ان الخاص مقيد والعام مطلق وكنهه المقيد انما هو المطلق مع القيد ولا شك ان المطلق جزءه ولا يمكن تصور المقيد بدون تصور اجزائه واذا كان تصوره الذي هو عبارة عن تصور اجزائه بديهيا كان تصور جزئه وهو المطلق أيضا بديهيا فالعلم المطلق حينئذ صار ذاتيا للمقيد والمقيد متصورا بالكنه فتكون بديهته مستلزمة لبديهته وهو المطلوب وللمجادل ان يقول ان العلم المقيد علم جزئي يتعلق بشيء مخصوص وهو لا يستلزم تصور حقيقة العلم فضلا عن بداهته و فرق بين حصول العلم بنفسه للعقل وتصوره فالعلم المطلق وان كان حاصل في ضمن المقيد لكن لا يلزم تصوره لانه لا يقتضي تصوره الى لحاظ مستأنف والقول بان الطريق الذوقي هو الاحالة الى البديهة يأباه كلام المصنف فافهم وههنا طريق ذوقي آخر لا يصحوم حوله خوف ومن اختاره وتأمل فيه صار آمنا وهوان العلم امر انتزاعي وافراده حصصية وهي عبارة عن تقييد المطلق بقيد بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ولا شك ان المطلق جزء هذا المقيد والمقيد حصته وحقيقة الحصنة انتزاعية حاصلية في الذهن وكنهه الانتزاعي ليس الا ما هو حاصل منه في الذهن فصار العام ذاتيا والخاص متصورا بالكنه ولا شك في بداهة مفهوم المقيد فبديهته تستلزم بداهة المطلق العام والمنعان هنا مكابرة كما لا يخفى على من له ذهن ناقد فان قلت إن تصور المطلق في ضمن المقيد بوجه إجالي كاف وهذا القدر لا يحصل تصور المطلق بالكنه إذ هو عبارة عن تصور الذاتيات لتكون مرآة لملاحظة الذات وهو يحتاج الى التفصيل وتصوره بالتفصيل ليس بضروري في ضمن تصور المقيد فلا يورث بديهته بداهة حقيقة العلم بالكنه وهي المقصود . قلت لا شك في بديهة العلم المطلق بكنهه إذ تصور كنهه المقيد بدون تصور مطلقه بكنهه غير ممكن وان لم يكن تصوره بالكنه بالمعنى الاصطلاحي وليس الكلام هنا فيه فتأمل * (نعم تنقيح حقيقته عسير) جواب سؤال مقدر تقريره لما كان العلم من اجلي البديهييات والبديهي يكون معلوما ظاهرا فلم يختلفوا فيه فأجاب بأن العلم بالمعنى المصدرى الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن بديهي واما تنقيح انه لاحقيقة له سوى هذا المفهوم أو ان حقيقته ماهي عسير جدا فالعسرة وعدمها باعتبار بن فلان دافع بين كلامي المصنف فغن قال ان العلم بديهي أراد به المعنى المصدرى وذهب

الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ومن قال بنظره أراد المصدق ومنشأ انتزاع هذا المعنى
 وذهب الى ان هذا المفهوم عنوان له وحقيقته غير ذلك فعند البعض من مقولة السكيف
 وبعضهم قالوا انه من مقولة الاضافة وبعضهم ذهبوا الى انه من مقولة الانفعال ولا شك ان جميع
 هذه المعاني توجد في الصورة الحاصلة فهذا منشأ اختلافهم والحق هو الاول لأن العلم متمصف
 بالمطابقة واللامطابقة والاخير ان لا يتصفان به ما وانكشف الشيء لا يكون الا بكيفية حاصلة
 في الذهن وليس العلم الا منشأ الانكشاف فافهم (ان كان) أي ذلك العلم (اذعانا) أي اعتقادا
 (النسبة خبرية) أي اسنادية حاكية يصح السكوت عليها سواء كانت ايجابية أو سلبية جملة كانت
 أو شرطية اتصالية أو انفصالية (قصدى وحكم) هذا الكلام يدل على اتحاد التصديق والحكم
 وكونه عينه كما قال في الحاشية خلافا للامام الرازى فان الحكم عنده جزء من التصديق لان
 التصديق عبارة عنده عن مجموع الادراكات الثلاث والحكم واختار المصنف مذهب الحكماء
 لانه موافق لغرض الفن والاعتقاد ان يبلغ الى حد لا يبقى احتمال الغبر فهو جزم وان لم يبلغ الى
 الحد المذكور بل يبقى احتمال الجانب المخالف احتمالا مرجوحا فهو وطن وادراك الرجوح
 وهم وهو قسم من التصور كما ستقف عن قريب ومع بلوغ ذلك الحد ان لم يطابق الواقع فهو
 جهل مركب وان طابقه فاما ان لا يزول بمزيل فهو يقين وان زال فهو تعليل وقد يقال الجزم
 اما ان تعتبر مطابقته للخارج أو لا تعتبر فان اعتبر فانما ان يكون مطابقة أو لا يكون والا
 الاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه أو لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين وبوجه فيه ثلاثة أشياء
 الجزم والمطابقة والثبات وان أمكن فهو الجزم المطابق غير الثابت والثاني أي الجزم الغير المطابق
 هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليه ما وعلى المتكلمون الصرفة لوجه إما عن
 الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة أو عنه ما وعن الجزم وحده فحينئذ ينقسم ما تعتبر فيه مطابقة
 الخارج الى اليقين والظن وأما ما لا يعتبر فيه فان كان لا يتخلو عن أحد الطرفين فاما ان يقارن
 تسلياً أو إنكاراً فالاول ينقسم الى مسلم عام إما يطلق بسماهة الجمهور أو محدد ونسماه طائفة والى
 خاص يسماه شخص معلوم أو متعلم أو منازع والثاني يسمى وضعافه ما صادرة بالمعروف وتبنى
 عليه المسائل ومنه ما يضعه القائل الخلفي وان كان منافضاً لما يعتقده لذيت به مطلوبه ومنه
 ما يلزمه المحجب الجدل عنه ومنه ما يقول به الفائل باللسان دون أن يعتقد كقول لا وجود
 للحركة مثلاً فان جميع ذلك يسمى أوضاعاً وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم
 واحد تسلياً باعتبار موضوع اعتبار آخر مثل ما يلزمه المحجب بالقياس اليه والى المسائل وقد يعرى
 التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينزع فيه من المسألة أو الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في

بعض الاقضية الخلفية ورمبما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل ر أى يقول به القائل أو يفرض به الفارض وهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وعند البعض الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد وهذا ليس بمتعارف عند أرباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبارات المذكورة أربعة علمى وظنى ووضعى وتسليمى لا غير ومبدأ البرهان علمى ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية وأما الشعرى فلا تدخل مبادئه تحت التصديق الابلجهاز هذا وما قيل من انه اذا كان التصديق عبارة عن الاذعان والاذعان من الكيفيات المارضة للنفس بعد الادراك فكيف جعله المصنف قسما من الادراك فأجاب بعضهم عنه بأنه تسامح والانصب على هذا التقدير ان يقال العلم اما تصور أو تصور معه تصديق كما قال بعضهم الا انه جرى على ما اشتهر بين أفواء القوم وقال الاستاذ قدس سردي في شرحه ان الاذعان من العلم لانه عبارة عن الانكشاف والامتيار والانكشاف التام للذهن لا يكون الا في الاذعان وهو اقوى مراتب الكشف الا أن يقال العلم عندهم بمعنى الصورة الحاصلة والاذعان ايس كذلك وان كان منشأ للانكشاف لان الصورة عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن من الخارج بعد حذف الشخصيات وتجردها عن المادة تجريداتما أو ناقصا والاذعان من الكيفيات النفسانية الثابتة فيها * (والا) أى وان لم يكن اذعانا للنسبة الخبرية بأن لا تكون هناك النسبة أصلا كما هو في الاطراف أو تكون النسبة غير خبرية قابلة للاذعان كالنسبة التقيدية والانشائية أو تكون النسبة خبرية قابلة له لكن لا يتعلق الاذعان بها كما في التخييل والشك والوهم فهذه الاقسام كلها من التصورات واليه أشار بقوله * (فتصور ساذج) معرب سادة وانما سمي به لكونه خاليا عن الاذعان فالتشك تصور وان كان يتعلق بالقضية ما يقصد فيه الحكاية فان تردد الذهن فيها ويكون جانبا للنسبة متساويين فشك وان كان أحدا الجانبين راجحا أو الآخر مرجوحا بجانب المرجوح وهم واعتقاد الراجح ظن وهو قسم من التصديق كما عرفت والتكذيب عندهم قال تكذيب النسبة الايجابية هو بعينه تصديق النسبة السلبية داخل في التصديق وعند غيره من قبيل التصور والاحساس والتعقل والتخييل والتوهم اقسام التصورات تتعلق بالمفردات دون القضايا لان الاحساس هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفاهيات مخصوصة من الابن والكم والكيف وغيرها والتخييل هو ادراك الشيء مع تلك الهيات ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم هو ادراكه مان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل هو ادراك المجرد بعينه سواء كان كلياً أو جزئياً * (وهما) أى التصور والتصديق (نوعان متباينان) أى ماهيتان مختلفتان لا

فصدق أحدهما على الأخرى وليس بينهما بيان بحسب المتعلق فقط كما زعم البعض وهما قسبان
 * (من الإدراك) وهو جنس لهما وصدق عليهما فلم من هذا ان التصديق عند المصنف نوع
 من الإدراك لا كيفية عارضة بعد الإدراك كما هو مذهب المحققين فلا تسامح في عد التصديق
 من العلم عند المصنف ولفظ الإدراك في الاصطلاح يطلق على متعينين الأول الصورة الحاضرة
 من الشيء عند المدرك أعم من أن يكون مجرداً أو مادياً جزئياً أو كلياً جوهر أو عرضاً حاضراً
 أو غائباً حاصل في ذات المدرك أو في الآلة وهذا المعنى مرادف للعلم الذي فسره المصنف
 وشامل لجميع أنواع العلم وأصنافه والثاني التعقل المبرع عنه بالصورة الحاصلة من الشيء عند
 العقل وهو أخص من العلم المفسر بالمعنى الأول لاختصاصه بالحصول وقد يطلق على الإحساس
 فقط وهو أخص من العلم بالمعنى الثاني لسكن هذا المعنى والعلم بالمعنى الثاني مندرجان تحت
 المعنى الأول للإدراك والتصور والتصديق نوعان من هذا الإدراك المسعى بالعلم هذا إذا
 تعلق قوله من الإدراك بقوله نوعان وأما إذا تعلق بقوله متباينان فعناه ان التصور والتصديق
 نوعان متباينان من جهة الإدراك يعني ان التصور إدراك والتصديق ليس بإدراك بل كيفية
 عارضة بعد الإدراك فينبذ يكون مذهب المصنف موافقاً لمذهب المحققين ويكون إطلاق العلم
 عليه مسامحة وليس فيه نص على كون التصديق إدراكاً كالأحتمال تعلق قوله من الإدراك بقوله
 متباينان وبثبوته أولوية التعاقب بالقریب فافهم * (ضرورة) أي الحكم بالتباين النوعي بين
 التصور والتصديق ضرورة لا يحتاج إلى الدليل وإنما أدى الضرورة لأن ما استدلوا به
 عليه غير تام وهو ان لكل من التصور والتصديق لوازم مخصوصة متنافية للوآزم الآخر لان
 من لوازم التصور التعلق بكل شيء وليس التصديق كذلك فتنافي اللوازم يدل على تنافي
 الملزومات والالزام اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ووجه عدم تمامه ان اختلاف اللوازم
 مطلقاً لا يدل على اختلاف ماهيات الملزومات لان السواد من لوازم الحبشى والبياض من
 لوازم الرومي مع ان ماهيتهما وهى الانسان واحدة نعم اذا كانت لوازم الماهية مختلفة فينبذ
 محالة تدل على اختلاف الملزومات وكونها من لوازم الماهية في حين الخفاء لا بد له من دليل لجواز
 أن يكون من لوازم المصنف ولوازم الوجود وقد يستدل بأن أقسام التصديق من الظن والجزم
 وغيرهما مختلفة بحسب النوع لان الاشد والاضعف متخالفان بالنوع فالتصور والتصديق أولى
 بأن يكون أحدهما بائناً للآخر ويرد عليه المنع بأننا لا نسلم تخالف الاشد والاضعف بحسب
 النوع بل يدل الدليل على خلافه لأن الحركة الكيفية يكون البعض منها أشد وبعضها اضعف
 فلو كانا متخالفين نوعاً لزم تركيب الحقيقة الواحدة المحصلة وهى الحركة من أمور متباينة بالذات

هذا خلف وبالجملة لا تتم هذه الدعوى إلا بدعوى الضرورة فيه أو في مقدمات دليلها يرجع إلى الضرورة فلا فائدة في الاستدلال فافهم * (نعم لا حجر) أي لا امتناع (في التصور) أي في تعلقه * (فيتعلق بكل شيء) من نفسه ونقيضه ومقابله هذا دفع لتوهم عسى أن يتوهم أن التصور والتصديق إذا كانتا متباينين بالذات فلا يتعلق أحدهما بالآخر وجه الدفع أن التباين الذاتي لا ينافي التعاقق فالتصور متعلق بنفسه ونقيضه وهو اللاتصور ومقابله وهو التصديق لأن مفهوم كل منهما يحصل في الذهن وهذا هو التصور . فان قلت أن الواجب تعالى لا يتصور كما علمت فكيف يتعلق التصور بكل شيء . قلت ليس المراد تعلقه بجميع انفعائه بكل شيء بل المراد تعلقه بكل شيء بنحو من انفعائه فالواجب وإن كان تصور بالكنه ممتنعاً لكنه متصور بالوجه فيتعلق التصور به باعتبار الوجه فظهر من هذا أن المصنف احتار مذهب الاوائل والمحققين من المتأخرين من أن التباين بين التصور والتصديق بحسب الماهية لا بحسب المتعلق كما هو مذهب البعض قال في الحاشية خلافاً للمتأخرين فإن الحكم أي الوقوع لا يتعلق به إلا الحكم أي التصديق وسيأتى في بحث التصديقات * (وهنا) أي في مقام بيان التباين والتعلق * (شك مشهور) بين القوم * (وهو) أي الشك (أن العلم والمعلوم متحدان بالذات) أي ماهيتهما واحدة وإنما الفرق بينهما بالاعتبار * (فأذا تصورنا التصديق فهما) أي التصور والتصديق (واحد) لكون أحدهما علماً والآخر معلوماً * (وقد قلتم) فيأمر * (انهما) أي التصور والتصديق * (متخالفان حقيقة) لأنكم قلتم انهما نوعان متباينان فحاصل الاشكال أن العلم والمعلوم متحدان بالذات وإذا تصورنا التصديق صار التصور علماً والتصديق معلوماً فيلزم كونهما متحدين لما من اتحاد العلم والمعلوم مع انهما متخالفان فيلزم اجتماع المتباينين الاتحاد والتخالف في شيء واحد وهو محال قال في الحاشية اعلم أن مدار هذه الشبهة على ثلاث مقدمات تلقاها المحققون بالقبول الأولى أن العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية أن التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان والثالثة أن التصور يتعلق بكل شيء ثم اعلم أنه قد تقررت الشبهة باعتبار نفس التصديق وحده وحينئذ فالجواب أن التعلق بكل شيء لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز أن يتمتع تعلقه بحقيقة التصديق وبكنهه ويجوز التعلق به باعتبار وجهه ورسمه ألا ترى أن حقيقة الواجب يتمتع تصوره بالكنه وإنما يجوز بالوجه وأن المعاني الحرفية يتمتع تصورها وحدها وإنما يجوز بعد ضم ضمنية إليها فتدبر وقد تقررت الشبهة باعتبار المصدق به وهو المراد هنا وعليه بناء الحل المذكور ولا يجزئ الجواب المذكور عن التقرير الأول هنا فإن النسبة المشكوك في تعلقها بالشك وهو تصور وإذا زال الشك تعلقها بالأدعان وهو تصديق فقد تعلقت

شيء واحد بالضرورة هذا هو قوله مدار هذه الشبهة أى مبناها تسليم هذه المقدمات الثلاث لانه
لولم تسلم واحدة منها لم يرد الاشكال كما هو الظاهر قوله تلغاها أى أخذ هذه المقدمات المحققون
بالقبول ولم يقدحوا فى شيء منها قوله قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق بان يقال اذا
تصورنا نفس التصديق وكنهه بالمقدمة الثالثة فالتصور وكنهه التصديق يكونان متحدين
بالمقدمة الاولى وقد قلتم انهما متباينان بالمقدمة الثانية قوله وحينئذ فالجواب أى حين تقرر
الشبهة باعتبار نفس التصديق فجوابها ان قولنا التصور يتعلق بكل شيء ليس المراد منه
تعلقه بكل شيء بجميع انحاء بل التعلق بوجه من الوجوه فيجوز ان يتعلق بالتصديق
باعتبار وجهه ورسمه و يمتنع تعلق التصور بحقيقة التصديق وكنهه فحينئذ بالمقدمة الاولى
لا يلزم الا الاتحاد أى اتحاد التصور مع وجه التصديق ويجوز ان يكون متحدا مع وجهه
ومتباينا بحقيقته فلا يلزم المناقاة لاختلاف الجهتين نعم لو تعلق بحقيقته يلزم المناقاة وهو ممتنع
قوله ألا ترى الخ تأييد للامتناع حاصل ان حقيقة الواجب تعالى يمتنع تصورها بالكنهه
وانما يجوز بالوجه وان المعانى الخرفية لا تصور وحدها لعدم استقلالها وانما يجوز تصورهما
بعد ضم ما يتعلق بها كذلك يمتنع تصور التصديق بحقيقته واستدل عليه البعض بان العلم
المتعلق بالتصديق علم حضورى لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضورى والكييفية
الاذعائية من صفات النفس فيكون علمها حضوريا والتصور من العلم المحصولى فكيف
يتعلق به فتأمل وله فتدبر اشارة الى ان تصور كنهه التصديق وان كان ممنوعا لکن لو فرض
تصوره يلزم الاتحاد بالمقدمة الاولى والتغاير بالمقدمة الثانية فيلزم صدق الشرطيتين
المتنافيتين الأولى لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم الاتحاد بينهما لكون أحدهما علم الآخر
معلوما وهما متحدان والثانية لو فرض تصور كنهه التصديق يلزم التعاير بينهما لأنه قد ثبت انهما
مختلفان بالحقيقة . ولوقيل ان مقدمهما غير صادق فلا يلزم صدقهما . فلنا صدق المقدم ليس
بضرورى فى الشرطية ولك ان تتحول ان التنافى بين تاللي الشرطيتين لا يستلزم التنافى بينهما
لجواز ان يكون المقدم محالا . مستلزما للنقيضين قوله وقد تقرر الى آخره أى تقرر الاشكال
المدكور باعتبار ما تعلق به التصديق أى القضية وهذا هو المراد ههنا والحل الذى ذكره
المصنف بقوله وحله مبنى على هذا التقرير ولا يجزئ الجواب المذكور فى المتن عن تقرير الشبهة
باعتبار تعلق التصور بنفس التصديق لان حاصل الجواب القول بالحالة الادراكية المغايرة
للمعلوم وفى صورة الادعاء ليست حالة ادراكية مغايرة للاذعان بل هى عينه فلا ينفع هذا
الجواب ولك ان تقول ان الحالة الادراكية التصديقية متحدة مع الادعاء وعند تصور التصديق

يكون حالة ادراكية ثم وريثة لما يمنع بالتغابر الذوي بين التصديق وهذه الحالة التصورية
فالجواب جارفي كل من التقريرين والخصيص بالثاني فنحكم والاعتذار بأن مراد المصنف
جريان الحل المذكور بحيث لا يندفع أصل الشبهة الابيه بالجواب المذكور انما ينجبه على
تقدير أخذ التصديق بمعنى المصدق به لا يساويه كلام المصنف بل آب عنه لانه قال وعليه بناء
الحل المذكور ولا يجري الجواب على التقرير المذكور . قوله فان النسبة المشكوكة الخ
اشارة الى تقرير الشبهة باعتبار المصدق به بأن النسبة المشكوكة هي القضية تتعلق بها الشك
وهو تصور واذا زال الشك تعلق به الاذعان وهو تصديق فقد تعلق بشئ واحد وصار كل منهما
علما بهذا الشئ ومتحدامعه ومتحد المتحد يكون متحدا فيلزم اتحاد التصور والتصديق (وحله)
أي حل الاشكال والحل هو ما يتصده به ان ماذ كرفيه غلط ومنشأ سوء الفهم ولولا هذا الما وقع
فيه ذلك الغلط وينمو بين المنع مناسبة من حيث التعرض بالمقدمة المعينة ومخالفة من حيث
أنه لا يقصده طلب الدليل بخلاف المنع ولهذا فديذ كرفي مقابلة المنع (على ما تغردت به) أي
اوردت هذا الحل انالا غيري . فان قلت قد أورد السيد الزاهد في حاشيته على الحاشية الجلالية
والعلامة القوشجي أيضا ذهب اليه فكيف يتفرد به المصنف . قلت المراد بالتفرد التفرد في
هذا البيان لافي القول بالحالة الادراكية فان العلامة القوشجي وان قال بالحالة الادراكية
ليكن لم يقل بالصورة الحاصلة كما قال المصنف والسيد الزاهد قائل بحمل هذه الحالة على
الصورة والمصنف لم يتعرض له أو يقال لعدم شهرة هذا الكتاب في زمان المصنف لم يتيسر له
الرجوع اليه فكأنه هو المستخرج بهذا التحقيق (ان العلم في مسألة الاتحاد) أي في مبحث
يقولون فيه ان العلم والمعالم متحدان بالذات (بمعنى الصورة العلمية) أي الصورة الحاصلة في
الذهن (فأما) أي هذه الصورة (من حيث الحصول في الذهن) مع قطع النظر عن اكتشافها
بالعوارض (معلوم) يتعلق به العلم (ومن حيث القيام به) أي الاكتشاف بالعوارض الذهنية
(علم) ينكشف به المعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات لانهما عبارتان عن الصورة الحاصلة
ومتغايران بالاعتبار فبا اعتبار الحصول معلوم وباعتبار القيام بالذهن علم هذا بحسب الظاهر (ثم
بعد التفقيس) من نفسك والرجوع الى الوجه ان بان العلم حقيقة محصلة من لوازمها الانكشاف
وعلم الملاثم يوجب السرور والذنافر يوجب النفور وهذه اللوازم لا تكون منشأ المفهوم
الاتزاعي بل منشأه واللوازم متحدة بالذات فلا بد من اتحاد اللزومات والصورة الحاصلة تابعة
لمعلوماتها المختلفة المتباينة فلا تكون واحدة فكيف تكون هذه اللوازم لها فلم ان العلم كيفية
قائمة بالنفس سوى الصورة الحاصلة مشتركة بين جميع العلوم وهذه اللوازم مستندة اليها
(٤ - م اول)

تعلم ان تلك الصورة) العلمية (انما صارت علما) بحيث يطلعون عليها العلم كما هو المشهور (لأن
الحالة الادراكية) أى السيكيفية الحاصلة بعد حصول الصورة فى الذهن (قد خالطت) أى تلك
الحالة (بوجودها الانطباعي) أى وجود الحالة المنطبعة فى الذهن خطبا بصورة فيه بحيث يكون
وجودهما وجودا واحدا (خلطار بطيا اتحاديا) أى، وجبا للارتباط والاتحاد فى الجمله (كالحالة
الذوقية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة الذائقة (بالذوقان) أى أنواع الطعم حين حسم ولما
فى الذائقة (فصارت) أى الحالة (صورة ذوقية والسمعية) أى الحالة الادراكية التى فى القوة
السامعة (بالسموعات) أى الأصوات حين حصولها فى السامع (وهكذا) أى مثل الذوقية
والسمعية حالات أخرى كالحالة الثمينة بالمشعومات وهى الرائحة واللصية بالمشعومات وغير ذلك
(فتلك الحالة) أى الادراكية (تقسم الى التصور والتصديق) وهى مورد السمعة بالذات
والصورة انما هى بالعرض لاحتلاطها بها (فتعارفهما) أى الحاصل التصديرية والتصديقية
(كتفاوت النوم واليقظة العارضين لذات واحدة) كزبد مثلا (المتباينين) المتبايرين
(بحسب حقيقتهما) أى حقيقة النوم واليقظة فان حقيقة النوم، غاية حقيقة اليقظة وان كانتا
عارضتين لذات واحدة كذلك حقيقة التصور غير حقيقة التصديق وان كانتا عارضتين لذات
واحدة وهو المصدق به فلا يلزم من اتحاد المعارض اتحاد المعارض (فتفكر) فى هذا التقيق
توضيحه ان هذا الشك انما يرد اذا كان العلم بمعنى الصورة العلمية كما هو المشهور لان الاتحاديين
العلم والمعلوم لا يتصور الا على هذا التقدير والتحقيق ان العلم هو الحالة الادراكية التى توجد بعد
الصورة الحاصلة وهى منشأ الانكشاف وهى العلم حقيقة وهى ليست بمقدمة مع مالمعها وهى
المنقصة الى التصور والتصديق فالحالة الادراكية التصورية ليست بمقدمة مع المتصور ولا
التصديقية مع المصدق به ليلزم اتحاد التصور والتصديق فهما وان كانا عارضين لذات واحدة
كالنوم واليقظة العارضين لذات واحدة لكهما متباينان بحسب حقيقةهما فال فى الحاشية أجب
بعض الفضلاء عن هذا الشك بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص به لم المتصربان وأنت تعلم ان ذلك
بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هى الصورة الحاصلة تحكم لا سماع له فى القواعد
العقلية هـ حاصل ما أجب به البعض ان اتحاد العلم والمعلوم انما يكون فى علم التصورى ولا
يكون فى التصديق فالتصديق لا يكون متصدا مع المصدق به ليلزم من اتحادهما اتحادهما مع
التصور فاعترض عليه المصنف بان بعد تسليم ان المنقسم الى التصور والتصديق هو الصورة
الحاصلة فالقول بتخصيص الاتحاد بالعلم التصورى دعوى بلا دليل لانها فى كونها صورة
حاصلة تسيانها الفحص على ان قواعد المنطق أعم ولا سبيل للتخصيص فى القواعد العقلية ربما

أجاب به المصنف اندفع الاشكال بان العلم من مقولة الكيف وحصول الأشياء بأنفسها فإذا حصلت صورة الجوهر مثلاً في الذهن تكون جوهر او هي علم والذم كيف فيلزم كون الشيء الواحد داخل تحت المقولتين ووجه الدفع ظاهر بان العلم بمعنى الحالة الادراكية من مقولة الكيف وأما الصورة الحاصلة فهي تابعة لمعومها وليست من مقولة الكيف الا اذا سكنان معلومها منها . فان قلت ان الحالة الادراكية اذا كانت متحدة مع الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن . مثلاً وصادفة عليها والكيف صادق على الحالة الادراكية فيصدق على الصورة أيضاً وهو جنس عام لما تحته فيلزم دخول الصورة تحت المقولتين وأيضاً يلزم كون الصورة عالمة لان العالم ما قام به العلم واذا كان عبارة عن الحالة الادراكية وهي قائمة بالصورة والصورة متصفة بها فصارت عالمة وهذا كما ترى . قلت الحالة الادراكية قائمة بالذهن لانها تحدث فيه لا في الصورة وبهذا الوجود القائم قد خالبت بالصورة وليس هذا الخلط خطأ انضمامياً يلزم قيام عرضين بموضوع واحد وكون الصورة عالمة بل منزوعة من الصورة وتعد معهما في الوجود قائمة بالذهن والعالم ما قام به العلم فالنفس عالمة لقيام هذه الحالة الادراكية فيها فهذه الحالة ليست لازمة للصورة ولادائية لها والا لما وجدت في الخارج معرفة عنها بل من الأعراض التي لا عروض لها لا في الذهن وصدق الكيف على هذه الحالة صدق ذاتي وصدق الحالة على الصورة صدق عرضي فجهتا الصدق مختلفتان فلا يصدق الكيف على الصورة بالصدق الذاتي فلا يلزم كونها من مقولة الكيف لانها ذاتية لما تحتها فافهم لا يقال اذا كانت الحالة انتزاعية فكيف تكون كيفاً لانه انما يدخل تحتها ما كان حقيقة متأصلة لاننا نقول كونها انتزاعية لا ينافي الكيفية كالكيفيات المنزوعة في الكميات وانما ينافيها اذا كانت اعتبارية محضة وليست كذلك . فان قلت اذا كانت الحالة قائمة بالذهن لا بالصورة فلا تكون محمولة عليها ولا تكون عرضاً لها فكيف يقال انها تصدق على الأشياء الحاصلة في الذهن صدقاً عرضياً وحملها عليها من قبيل حمل الكاتب على الانسان كما صرح به بعض الأذكياء . قلت يكفي للحمل علاقة الحالول سواء كان أحدهما حالاً في الآخر أو كلاهما حالان في ثالث وهنا الصورة والحالة قائمتان بالذهن فهذا القدر يكفي لحمل أحدهما على الآخر كما في الفاضل والمتعجب فانهما قائمتان بالانسان ويحمل أحدهما على الآخر هذا ما قال استاذ الاستاذ كمال الملة والدين ورضي به الاستاذ في مصنفاته ومن ذهب الى ما شتهر من ان الحمل هو اتحاد المتعابر بنصوص في الوجود قال باتحاد الصورة والحالة الادراكية لكونها محمولة عليها وهي قائمة بالنفس لقيام الصورة لان قيام أحد المتعدين بوجوب قيام المتعد الآخر . وأجاب عن لزوم كون الصورة عالمة بان من موجبات حمل المشتق

قيام المبدء لاجله واتحاده وهنا كلام طويل تفصيله خلاف ما عهدت على نفسي من الاختصار فان شئت استيعاب المقام فارجع الى حواشي الأعلام والحق ان الجواب عن هذه الشبهة على تقدير تسليم المقدمات الثلاث وغيرها من المقدمات التي ذكرت في تقريراتها المختلفة من حصول الأشياء بأنفسها وكون المقولة جنسا عاليا لما تحتها والعلم من مقولة الكيف وغير ذلك صعب غاية الصعوبة وما أجاب به المصنف انما هو بعدم تسليم المقدمة الاولى وهي كون العلم والمعلوم متحدين بالذات اذ على تقدير تسليمها لا يمس الجواب والاشكال انما هو على تقدير تسليم هذه المقدمات فظهر انه عويص فافهم (وليس الكل) أى المجموع (من كل) أى كل واحد (منهما) أى من التصور والتصديق (بديها) أى غير محتاج الى الفكر (والا) أى وان كان بديها (أنت) أى المخاطب الطالب (مستغن) غير محتاج الى العكر مع انك محتاج في تحصيل كثير من الأشياء اليه هذا تمهيد لبيان الأمرين من الأمور الثلاثة المذكورة في المقدمة وهما بيان الحاجة ورسم المنطق لانه لما لم يكن جميع التصورات والتصديقات بديها ولا نظرا يا صار بعضها بديها وبعضها نظريا والنظري يحتاج الى الكسب وقد يقع فيه الخطا فلا بد من قانون عاصم عنه وهو المنطق فلم يمان الحاجة اليه وتعريفه . فان قلت هنا مطلبان الاول انه ليس جميع التصورات بديها ولا جميعها نظريا والثاني انه ليس جميع التصديقات بديها ولا جميعها نظريا فلم جمعهما المصنف . قلت لما كان دليل المطلبين واحدا أو ردهما في عبارة واحدة للاختصار والاحتمالات العقاية هنا تسعة الاول أن يكون جميع التصورات والتصديقات بديها والثاني أن يكون جميعها نظريا والثالث أن تكون التصورات كلها بديهية والتصديقات بعضها نظريا وبعضها بديها والرابع أن تكون جميع التصديقات بديهية والتصورات بعضها بديها وبعضها نظريا والخامس أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بعضها بديها وبعضها نظريا والسادس أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بعضها بديها وبعضها نظريا والسابع أن تكون التصورات بأسرها نظرية والتصديقات بتمامها بديهية والثامن أن تكون التصديقات بأسرها نظرية والتصورات بتمامها بديهية والتاسع أن يكون البعض من كل منهما بديها والبعض الآخر نظريا والى الاحتمال الاول ذهب طائفة من الاشاعرة والى الثانى ذهب جهن بن صفوان الترمذى والى الثالث ذهب الامام الرازى والى الرابع ذهب الحكماء المتقدمون والى التاسع ذهب المتأخرون من الحكماء والمحققون من المتكلمين واختاره المصنف ولم يشتر هذا ذهب الى الاحتمالات الباقية (ولا نظريا) أى ليس جميع الافراد من كل واحد من التصور والتصديق نظريا (متوقفا على النظر) صفة كاشفة

لنظري معناه ليس نظرياً بمتنع تحصيله بدون النظر قال في الحاشية العلم المنقسم الى
الضروري والنظري ما كان ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله كحقيقة الباري وقد
صرح بذلك في شرح المواقف ولهذا ما نقل عن الامام ان جميع التصورات ضرورية عنده
لا يتناول تصور حقيقة الواجب اه حاصله دفع توهم عسى أن يتوهم بان العلم المطلق اذا
انقسم الى الضروري والنظري فيه لزم أن يكون علم حقيقة الواجب أيضاً من ماع انه ليس
كذلك وجه الدفع ان المنقسم اليه ما هو العلم الذي يكون ممكن الحصول وحقيقة الواجب يمتنع
حصولها كما تقرر في موضعه فلا يلزم كونه ضرورياً ونظرياً وهذا ظهر ان ما نقل عن الامام
لا يتناوله لان مرادنا بديهية جميع التصورات ما سوى حقيقة الواجب فانها ليست قابلة
للحصول في الذهن فضلاً عن البرهنة وقال في الحاشية الحق ان البديهية والنظرية من صفات
العلم الحادث ومن ثمة جوزوا لصاحب القوة القدسية ان النظريات بأسرها تصير بديهية عنده
فلا يراد بـ شيء يكون نظرياً عند شخص وبديهياً عند آخر فلا معنى للتوقف ووجه الدفع ان
علم كل واحد مغاير بالشخص فيجوز ان يتوقف أحد هادون الآخر وقد يجاب بالتصرف في
معنى التوقف فتدبر اه اختلف في ان المتصف بالبديهية والنظرية إما المعلوم وإما العلم فذهب
البعض الى الاول واستدل عليه بأن ما يترتب على النظر ويحصل بتوسطه أولاً بالذات نفس
الشيء من حيث هو هو لا الصورة العلمية والمصنف لما نظر الى أن المقصود بالعكس انما هو علم
المعلومات لانفسها من حيث هي هي فالترتب على النظر والحاصل بواسطته انما يكون ما هو
مقصود به اختار انهما صفتان للعلم بل للحادث كما هو الظاهر قوله ومن ثمة أي من كون البدهية
والنظرية صفتان للعلم جوزوا لصاحب القوة القدسية أي الذي تحصل له جميع المطالب بلا
فكر ان النظريات بأسرها أي التي تحصل لنا بالفكر تصير بديهية لصاحب القوة القدسية
لحصولها بلا نظر قوله فلا يراد اشارة الى الايراد بأنه اذا كان الشيء نظرياً عند زيد وبديهياً
عند صاحب القوة القدسية فوجه توقف النظري على النظر لان معنى التوقف في النظري
ما يمتنع حصوله بلا نظر مع أنه يحصل لصاحب القوة القدسية بدون فلا يبقى النظري الذي
حصل لزيد بالنظر نظرياً قوله وجه الدفع جواب عن هذا الايراد وحاصله ان علم كل واحد من
الفاقد وهو زيد مثلاً وصاحب القوة القدسية متغاير بالشخص فالعلم الذي حصل لزيد بالنظر
لا يحصل لصاحب القوة القدسية لغيره بل هو شخص آخر فما كان متوقفاً على النظر وهو
الشخصي الذي في زيد بقي كما كان لانه ليس حاصلًا بلا نظر والحاصل لصاحب القوة بلا
نظر شخص آخر وان كان معلوماً واحداً قوله وقد يجاب الخ اشارة الى جواب آخر عن

الابراد المذكور بأن معنى التوقف ليس كما هو المشهور من امتناع الوجود بدون الموقوف عليه بل ما يكون مصححا لدخول الغاء ويقال أنه بعده سواء وجد بغيره أم لا فالعلم الحاصل لصاحب القوة وإن كان بلا نظر لكن يقال أنه يحصل بعد النظر كما في زيد فاقد القوة . والجواب الاول انما هو اذا كان البداهة والنظرية صفتين للعلم وأما اذا كانا صفتين للعلوم فلا جواب الا الاخير ولا يجري الجواب الاول فيه . قوله فتدبر اشارة الى أن أخذ التوقف بهذا المعنى خلاف المتعارف وهذا الجواب موقوف على جواز تعدد العلة المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام وهو في حيز الخفاء . فالجواب عند الغائبين بكونهم صفتين للعلوم ان النظرى ما يتوقف ، مطلق حصوله على النظر بأن يتوقف حصول فرد من أفرادها على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بأن لا يتوقف شيء من أفرادها على النظر فاحصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر في الجملة لتوقف حصوله في فردوه وفاقد القوة على النظر ولا يختلفان بالانشخاص والاقوات ولك ان تقول الاشكال على ما صرح به القوم من معنى التوقف في كلامهم والمعنى المذكور ليس مصرحا في كلامهم والاصطلاح عليه لا يضر المورد الآن يستخرج من كلام القوم فافهم والحق في الاختلاف الواقع بين كون البديهي والنظرية صفتين للعلوم أو العلم ما حكم به الاستاذ قدس سره في شرحه تلخيصه ان وجود الطبيعة النوعية سابق على وجود الشخصية وتوقف الطبيعة على العلة أمر مغاير لتوقف الشخصية عليها والمكتسب انما يكون الطبايع الكلية لان الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما سيأتي تحقيقه والكاسب علة للوجود الذهنى المكتسب فالطبيعة الكلية التى هي مرتبة المعارف تكون مسبوقه بها وسابقة على الشخصية ولا تكون واسطة في العروض للشخصية في التوقف والاحتياج الى العلة فان الوصف في الواسطة في العروض لا يتعد كجالس السفينة فان الحركة الواحدة تنسب الى السفينة بالذات والى الجالس بالعرض وهما تعدد وصف التوقف والترتب لان وجود الشخصية موقوف على الكلية والكليّة على العلية فهنا واسطة في الثبوت وينسب التوقف الى المعارف والعلم فالقول بكونهما صفتين للعلم وانحصارهما فيه كما قال المصنف باطل بل انما هو صفتان للعلوم والعلم كليهما بالذات بمعنى عدم الواسطة في العروض وللعلوم فقط بلا واسطة مطلقا لان توقف المعارف على النظر بالذات والعلم بعد توقف مرتبة الطبيعة التى هي مرتبة المعارف بعديّة بالذات فتحقق الواسطة في الثبوت في العلم لافى المعارف فاهم (والا) أى وان كان نظريا (لدار) أى يستلزم الدور (فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين) هذا معنى الدور لأنه اذا توقف شيء مثلا على شيء وهو

ب متلاصرا ب الموقوف عليه مقدما على آ الموقوف واذا توقف ب على آ فصار
 آ مقدما على ب لكونه موقوفا عليه فحينئذ تقدم آ على ب مرتبتين لانه تقدم على
 ب فكان ب مقدما على آ فصار آ مقدما على المتقدم على نفسه وهذا هو التقدم على نفسه
 بمرتبتين (بل بمراتب غير متناهية) يعني يلزم على تقدير الدور تقدم الشيء على نفسه بمراتب
 غير متناهية كما يلزم التقدم بمرتبتين (فان الدور مستلزم للتسلسل) هذا دليل للزوم التقدم
 على نفسه بمراتب غير متناهية تقر به ان آ اذا توقف على ب وب توقف على آ فلا شك
 ان آ توقف على نفس آ وتقدم عليها وهما مقدمتا صادقان . الاول ان نفس الشيء
 عينه . والثاني الموقوف عليه يغاير الموقوف . كل ما وجد في الواقع يجتمع مع هاتين المقدمتين
 الواقعتين فاذا وجد الدور في الواقع كان مجتمعا معهما واذا اجتمع فوجد في توقف آ على نفسه
 أمران متغايران آ ونفس آ بحكم المقدمة الثانية ر ليس نفس آ الاعينه بحكم المقدمة
 الاولى بحكم آ والنفس التي هي عينه يكرن واحدا وما يتوقف عليه آ يتوقف عليه نفس
 آ أيضا فاذا توقف آ على ب فيتوقف نفس آ على ب أيضا ويتوقف ب على
 نفس آ فيلزم توقف نفس آ على نفسها وهي نفس آ فحصل ههنا أمران بحكم المقدمة
 الثانية نفس آ الموقوف ونفس نفس آ الموقوف عليه رهما متحدان بحكم المقدمة الاولى
 وهي ان نفس الشيء ليس الاعينه فنفس نفس آ يكون عين نفس آ ونفس آ عين
 آ فيكون نفس نفس آ أيضا عين آ لان متحد المتحد متحد فيكون حكم نفس النفس
 عين حكم آ و آ اذا كان موقوفا على ب فنفس النفس يكون أيضا موقوفا عليه
 فتوقف نفس نفس آ على ب وب على نفس نفس آ فصار نفس نفس آ موقوفا على
 نفسها وهي نفس نفس نفس آ بثلاث مراتب ثم يقال نفس نفس نفس آ متحدة مع نفس
 النفس ونفس النفس متحدة مع النفس والنفس متحدة مع آ بحكم آ وحكم نفس نفس
 نفس آ واحد واذا صار آ موقوفا على ب يكون نفس نفس نفس آ أيضا موقوفا عليه
 و ب موقوف على نفس نفس نفس آ فصار نفس نفس النفس موقوفا على نفسها وهي
 نفس نفس نفس النفس بأربع مراتب فنفس نفس النفس بثلاث مراتب يكون موقوفا
 ونفس نفس نفس النفس بأربع مراتب موقوفا عليه ثم تجرى المقدمة الاولى والثانية كما
 علمت فتخرج النفوس بخمس مراتب وهكذا الى غير النهاية حتى ترتب نفوس غير
 متناهية وهذا هو التسلسل فالدور يستلزم التسلسل . قال السيد السند في حاشية شرح
 المطالع ان قولنا الموقوف بغاير الموقوف عليه وان كان صادقا في نفس الامر لكن لا يصدق

على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام لكونه رافعا للامر الواقعي بل استلزامه
للتسلسل وأيضا ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك حينئذ يستلزم قولنا نفس \bar{A} تعابر لا
 \bar{A} فلا يجمع صدقه صدق قولنا نفس \bar{A} ليست الا \bar{A} فحصل كلام السيد منع المقدمة
الثانية بأن تعابر الموقوف والموقوف عليه وان كان في نفسه واقعا لكن على تقدير الدور وغير
صادق في الواقع فلا يلزم اجتماع النفوس ولغائل أن يقول المقصود ابطال الدور واذا كان
رافعا للامر الواقعي كان باطلا فحصل المقصود فأجاب بقوله وليس المراد الخ بمعنى المقصود وهذا
ليس ابطال الدور حتى يتم الكلام لكونه رافعا للامر واقعي بل المقصود استلزامه للتسلسل
وهو لا يتم بدون هذه المقدمة وهي على تقدير الدور ليست بمصادفة ولو سلم صدقها فيقال لا يجمع
قولنا نفس \bar{A} ليست الا \bar{A} لانهم متنافيان فصدق هذه المقدمة بها محال فلا يستلزم الدور
للتسلسل لبطالان واحدا من الامرين الذين يبتنى الاستلزام عليهم، أو اجيب عن المنع بأن الدور
اذا وقع في نفس الامر وكان من الامور الواقعية صار مجاهبا لجميع الواقعيات فيكون مجاهبا
لتنك المقدمتين لكونهما من الواقعيات فيلزم ما مر وما قيل ان ما يكون موجودا في الواقع
بدون اعتبار المعبر وانتزاع المنتزع يجمع الواقعيات والدور ليس كذلك لانه معدوم حقيقة
وجوده ليس الابرض العارض واعتبار المعبر فلا يجمع الواقعيات مدفوع بأن المقصود
أن الدور اذا كان واقعا لا بد من اجتماعه مع الواقعيات واجتماع الواقعيات فيما بينها لا يستلزم
المحال الآن يقال ان تعابر الموقوف والموقوف عليه ليس من امور النفس الامرية عند
القائلين بالدور . وقال بعض المحققين التسلسل الذي يستلزمه الدور انما هو في الامور
الاعتبارية وهو ليس بباطل ويمكن الجواب عنه بأن التسلسل في الامور الاعتبارية وان لم
يكن في نفسه محالا لكن اذا كان حاصل بالدور يجوز ان يكون محالا أو يقال ليس المطلوب
هنا بيان لزوم التسلسل المحال بل بيان لزوم كون الشيء مقدما على نفسه بمراتب غير
متناهية وهو في نفسه محال فان قلت ان توقف \bar{A} على B وب \bar{A} على A اما من جهة واحدة
أو من جهة أخرى وعلى الاول لا تسلسل أصلا وعلى الثاني لا دور فاجتمع الدور مع
التسلسل ولا استلزامه قلت نختار الشق الثاني لكن الجهاان ليست متباينة ومتغايرة بالذات
مقدمة على كون \bar{A} موقفا على B وكون B موقفا عليه بل هي اعتبارات غير متغايرة
بحسب الماهوم والاعتبار في الموقوف والموقوف عليه لا بحسب المصادق ينافي الدور
فالدور مع بقائه يستلزم التسلسل وهو تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية فافهم فانه
دقيق . وقال الاستاذ قدس سره في معارج العلوم باستلزام الدور له أيضا حاصله لو كان

لاكتساب بطريق التسلسل لكان مجامعا لجميع المقدمات المنطقية وقد ثبت في المنطق بالبرهان انه لا بد للسكواسب من مبدئ بحيث لا يكون فوقه كاسب واذا كان المبدأ نظريا كان له كاسب وليس فوقه شيء لفرض كونه مبدءا فيكون كاسبه متأخرا عنه والمتأخر موقوف على المبدء والمبدء كان موقوفا عليه فصار دورا فاستلزم التسلسل للدور ولا يخفى عليك ان من يقول بالاكتساب بطريق التسلسل لا يسلم انه لا بد له من مبدئ الا انه يثبت عليه بطريق الالزام (أو تسلسل) عطف على قوله لدار يعني لو كان جميع كل واحد من التصور والتصديق نظريا يلزم التسلسل وهو استحصار أمور غير متناهية لان النظرى يحصل عن غيره وهو أيضا نظري يحصل عن غيره وهو أيضا كذلك وهكذا يذهب الى غير النهاية قال في الحاشية اعترض عليه العلامة في شرح المطالع بقوله لزوم التسلسل مبنى على ان التصور لا يمكن اكتسابه من التصديق وبالعكس وهو ليس بثابت بالجهة بل بالاستقراء وهو ليس بمجبة اهـ حاصله ان لزوم التسلسل على تقدير نظرية الكل موقوف على عدم امكان اكتساب كل من التصور والتصديق عن الآخر لانه لو أمكن الاكتساب ليلزم التسلسل لجواز ان تكون التصورات كلها بديهية كما ذهب اليه الامام الرازي والتصديقات كلها نظرية تحصل من التصورات قوله وهو ليس بثابت الخ أى امتناع الاكتساب ليس بثابت بمجبة تامة لان الخلق التي أوردناها غير تامة منها ما أوردناه الشيخ في منطق الشفاء وحاصله ان الانتقال من أمر واحد مفر الى التصديق شيء ليس بممكن لان ذلك الأمر لو كان وجوده وعدمه سواء في ايقاع التصديق لم يكن مرجح له فلا يكون له مدخل في ايقاع التصديق لان موقع الشيء يكون علة مرجحة له وعلية المفرد لا تكون الا بانضمام الوجود بان يقال زيد موجود أو العدم اليه بان يقال زيد معدوم فان اقترن به الوجود أو العدم صار تصديقا فوقع التصديق لم يكن الاتصديقا . واعترض عليه المحقق الدواني بان هذا يجري في التصورات أيضا فيلزم ان لا يكون التصور حاصل من التصور وهو كما ترى وبأن الشيء بانضمام الوجود أو العدم لا يكون تصديقا لم يصدق به فاذا ذكره الشيخ مغالطة ومثل ذلك غير يب عن مثله وما ذكر السيد الزاهد من الدليل في حاشيته على الحاشية الجلالية فهو مقدوح أيضا وتحريره وقلمحه في حاشيتي عليهما ان شئت فارجع اليها قوله بالاستقراء الخ يعني امتناع اكتساب كل منهما عن الآخر ثابت بالاستقراء لانهم لم يجدوا تصديقا يكتسب من التصور ولا تصورا يكتسب من التصديق والاستقراء ليس بمجبة بعيدة اليقين وانما بعيد الظن (وهو) أى التسلسل (باطل) لانه يستلزم استحصار أمور غير متناهية وهو محال وقالوا هذا موقوف على حدوث النفس اذ لو كانت

قديمة يمكن لها تحصيل أمور غير متناهية لوجودها في أزمنة غير متناهية من الأزل ولأن
 تقول بعدم توقفه على حدودها بل إذا كانت قديمة لا يمكن لها أيضاً تحصيل أمور غير متناهية
 لوجود العقل الهولاني فافهم (لأن عدد التضعيف أزيد من عدد الأصل) مثلاً إننا إذا ضعفاً
 أي أخذنا مرتين صار الأمر بضع عدد الأربعة أزيد من عدد الاثنين البتة (وكل عدد من أحدهما)
 أي أحد العددين (أزيد من الآخر) أي من العدد الآخر مثلاً أربعة أزيد من الاثنين (فزيادة
 الزائد أي الأمر بضع مثلاً) يكون بعد انصرام أي بعد تمام (جميع آحاد المزد عليه) أي ما زيد
 هذا الآخر عليه مثلاً أربعة أعز بدت على الاثنين بعد تمامه ووجود جميع آحاده وهو مجموع
 الوحدتين (فإن المبدأ لا يتصور عليه الزيادة) واللم يبق مبدئاً لأن المبدأ إما يكون قبل ذلك
 الشيء وإذا كان قبله شيء آخر صار هو مبدئاً فلا يكون قبل المبدأ زيادة ولا بعده أيضاً زيادة
 لأن بعده أوساط وهي كما قال (والأوساط منتظمة) أي التي توجد بين المبدأ والجانب الآخر
 منتظمة متصلة بعضها مع بعض (متوالية) أي متتابعة أحدهما عقيب الآخر فلا مسامحة للزيادة
 فيها ولا يلزم اختلال النظم (لحينئذ) أي إذا كانت زيادة الزائد بعد انصرام المزد عليه وثبتت
 انتظام الأوساط (لو كان المزد عليه غير متناه (زم الزيادة) أي زيادة الزائد على المزد عليه
 (في جانب عدم التناهي) للمزد عليه (وهو) أي وجود الزيادة في جانب عدم التناهي (باطل)
 لاقتضائه انصرام الغير المتناهي وهو يستلزم التناهي فيستلزم وجود الغير المتناهي وعدمه
 وتوضيحه أن كل عدد يمكن أن يضعف لأن التضعيف والتصنيف وغيرهما من عوارض العدد
 وعدد التضعيف يكون زائداً على عدد الأصل وهو المضعف لاحتالة ولو وجد التسلسل تكون
 الأعداد الغير المتناهية موجودة قابلة للتضعيف لما من من المعدمة الكلية فإذا ضعفتها تكون
 أعداد تضعفها زائدة على أعداد الأصل وهو الغير المتناهي فهذه الزيادة إما في جانب المبدأ
 أو في الأوساط أو في جانب الآخر وهو جانب عدم التناهي والاول باطل لأن المبدأ لا يتصور
 عليه الزيادة والام يبق مبدئاً لمقابل صار المبدأ أم قبله والثاني أيضاً باطل لأن الأوساط
 منتظمة متصلة ملصقة بعضها مع بعض فلا تتخلل فيها الزيادة لا تحتل الانتظام فلا تتصور الزيادة
 الا في جانب عدم التناهي وقد ثبت أن زيادة الزائد لا تكون الا بعد انصرام المزد عليه
 وانقطاعه فزيادة عدد التضعيف على الغير المتناهي لا يكون الا بعد انقطاعه وانصرامه وإذا
 انقطع وانصرم صار متناهياً فيلزم تناهي الغير المتناهي وهو محال قال في الحاشية ولا شك أن
 الأمور الغير المتناهية سواء كانت مترتبة أو لا مجففة في الوجود ومتعاقبة تكون معروضا للعدد
 بالضرورة فإذا ضعفت ذلك العدد ولو تضعيفاً قليلاً جالياً فبلغ التضعيف بالضرورة أزيد من

الاصل الى آخر المقدمات اه حاصله ان الدليل المذكور يجري في الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت مرتبة أو غير مرتبة مجمعة في الوجود في زمان واحد أو متعاقبة في الوجود بحيث يكون أحدها معدوما في زمان الآخر لانها كلها معروضة للعدد وكل عدد قابل للتضعيف الى آخر المقدمات قوله ولو تضعيفا عقليا اشارة الى دفع توهم عسى أن يتوهم ان الاعداد اذا لم تكن موجودة مجمعة كيف تضعف في الخارج بالتفصيل ووجه الدفع ان مرادنا ليس التضعيف الخارجى التفصيلي بل التضعيف العقلي الاجالى وهو حاصل في الأمور الغير المجمعة أيضا . فان قيل اتمام الدليل موقوف على عدم الزيادة في الاوساط لانتظامها واذا لم تكن مرتبة منتظمة فالمانع للزيادة فيها فلا يلزم الخلف فكيف يجري الدليل في الأمور الغير المتناهية مطلقا مرتبة أو غير مرتبة كما يفهم من عبارة المصنف رحمه الله تعالى . قلنا ثبت الترتيب بالمجموعات بان يقال مجموع الغير المتناهي موقوف على المجموع الذى نقص منه بواحد وهو موقوف على ما نقص عنه بواحد وهكذا الى الاثنين فيجربى الدليل قتأمل . فان قلت اذا جرى الدليل في الامور المتعاقبة يلزم جريانه في الاعداد فيبطل لاتناهيها مع انها غير متناهية . قلت لاتناهي الاعداد بمعنى اللاتعقبية أى لا توجد في الخارج الامتنائية وكل مرتبة يمكن أن يكون بعدها مرتبة أخرى لكن ليست كلها خارجة من القوة الى الفعل والمراد من المتعاقبة التى تخرج من القوة الى الفعل وان لم تكن مجمعة فلا يجري في الأجزاء المتصلة الغير المتناهية للجسم المتصل لعدم خروجها كلها من القوة الى الفعل وما يخرج لا يكون الامتناهي وأيضا لا يجري في الزمان الغير المتناهي في جانب الأبد عند المتكلمين القائلين بأبدية العالم لعدم كونه خارجا من القوة الى الفعل (وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود) هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الدليل انما يبطل عدم تناهي الاعداد والتصورات والتعديقات انما هي معدودات فلا يبطل عدم تناهيها بالبرهان المذكور . فالجواب ان المعدود معروض للعدد والعدد لازم له فلو كانت المعدودات غير متناهية يلزم عدم تناهي الاعداد وهو باطل فبطل عدم تناهي المعدودات فتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود والايلازم الاقتران بين اللازم والملازم (فتدبر) اشارة الى ضعف الدليل بمنع امكان التضعيف في كل عدد لجواز أن يكون التضعيف من خواص العدد المتناهي وبأن التضعيف انما يكون عقليا اجاليا وهو لا يوجب وجود مبلغ التضعيف في نفس الامر ليلزم الخلف في نفس الامر لان لزومه انما يظهر بعد وجود الزائد والناقص في نفس الامر وهما ليس كذلك أو بأن العدد أمر انتزاعي انما يعرض لما دخل تحت العدد الغير المتناهي خارج عنه ودعوى الضرورة بأن كل موجود معروض وملازم للعدد في

حيز الخفاء بل هي في المتناهي مسلمة وفي عديله ممنوعة وهذا ما قال الاستاذ قدس سره في
 معارج العلوم (ولا يعلم التصور) أي لا يعرف التصور (من التصديق) بأن يكون التصديق
 معرفة للتصور وهو معرف به (وبالعكس) أي لا يعلم التصديق من التصور بأن يكون التصور
 بجهة موصلة إلى التصديق هذا جواب لسؤال وهو ان (زوم الدور) والتسلسل الباطلين على
 تقدير نظرية الكل انما يكون اذا لم يكتسب التصور من التصديق وبالعكس والايحوز أن
 تكون جميع التصورات بديهية وجميع التصديقات نظرية ويكتسب الثاني من الاول
 ولا يلزم الدور والتسلسل فباطل نظرية الكل بدون اثبات امتناع اكتساب أحدهما من
 الآخر خراط القنادفأجاب بأن التصور لا يكتسب من التصديق وبالعكس فانما يكتسب
 بعض التصورات من بعضها وكذا التصديقات لا تكتسب الا منها فاذا كان جميع كل منهما
 نظرياً يلزم الدور والتسلسل الباطلان قال في الحاشية لا تعرض لهذه المقدمة في أكثر المتون
 ولا بد منه حتى يلزم ان بعض كل منهما بديهي والبعض الآخر نظري اه حاصله ان في أكثر
 المتون لم تعرض لامتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس مع انه لا بد من عرض
 هذه المقدمة ليلزم أن يكون بعض كل منهما بديهيًا وبعضه نظريًا والايبقى احتمال كون جميع
 أحدهما بديهيًا وجميع الآخر منها نظريًا ويحصل أحدهما من الآخر فلا يثبت ما هو المقصود
 من اثبات بعض كل منهما بديهيًا وبعضه نظريًا ولعل وجه عدم التعرض لعدم قيام الدليل
 الشافي على هذه المقدمة (لان المعروف مقول) هذا دليل عدم علم التصور من التصديق حاصله
 ان ما يحصل به التصور يكون معرفًا والمعرف يكون مقولاً على المعرف بالصح والتصديق ليس
 بمقول على التصور لانه لا يقال ان التصور تصديق فلا يكون معرفاً فلا يحصل به التصور قال
 في الحاشية والكبرى محذوفة تمام الشكل هكذا لو اكتسب التصور من التصديق لكان
 التصور معرفاً فيكون مقولاً ولا شيء من التصديق بمقول فلا شيء من المعرف بتصديق اه
 تحرير الدليل هكذا كل معرف مقول ولا شيء من التصديق بمقول ينتج من الضرب الاول من
 الشكل الثاني لا شيء من المعرف بتصديق فيثبت الاصل واثبات العكس سيظهر من قوله
 والتصور متساوي النسبة وهذا الدليل ليس بتمام لان القائل بان التصور يعلم من التصديق كيف
 يقول بأن المعرف مقول بل يقول ان المعرف ما يفيد المعرف سواء كان مقولاً أولاً ولوسلم فنع
 كبراه وهي ان التصديق ليس بمقول لجواز أن يكون مقولاً وقد يستدل على اثبات الصغرى
 بأن المقصود في التصور إما الاطلاع على الذاتيات وهي الجنس والفصل أو على العرضيات
 وهي إما اللازم أو العرض المغاير وكل منهما محمول فثبت ان معرف التصور لا بد من حمله عليه

وعلى الكبرى بأن التصديق مبين للتصور لا عارض له ولا لازم له فلا يعمل عليه فلا يفسده ويرد عليه انا لانسلم انحصار المقول في الذاتيات والعرضيات اذ يجوز أن يكون لبعض المقولات خصوصية سوى ذلك ولا نسلم انه لا بد في التصور من الاطلاع على الذاتيات والعرضيات ولو سلم أيضا ان المعرف بالفتح كما يجوز تحصيله بتصور الذاتيات والعرضيات كذلك يجوز أن يحصل أيضا باذعان الذاتيات والعرضيات ولا بد لا بطلاله من برهان على ان هذا موقوف على اثبات عدم حصول الشيء بالمبان وهو بعد في حيز الخفاء (والتصور متساوي النسبة) الى وجود التصديق وعدمه وكلاهما متساوي النسبة لا يكون علة من جهة هذا دليل العكس حاصله ان التصديق لا يكتسب من التصور لان الكاسب يكون علة للكسب ومن جبال وجوده والتصور ليس بمرجح لوجود التصديق لان نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه سواء فان التصور يوجد سواء وجد التصديق معه كما في حالة الاذعان أو لم يوجد كما في الشك فلا يكون مرجح فكيف يكون علة كاسبته قال في الحاشية ان أراد بتساوي نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبته الى وجوده هي النسبة الى عدمه بلافات فذلك غير ظاهر لا بد له من دليل وان اراد ان التصور كما يتعلق بوجود التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر من كلامهم فسلم لكن حينئذ فقد ان الترجيح غير ظاهر حاصله انه ان اراد بتساوي نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه ان نسبته الى الوجود هي بعينه نسبته الى العدم فلان سابه لانه لا بد لاثبات هذه الدعوى من دليل وان اراد ان التصور يتعلق بوجود التصديق وعدمه فهذا لا يضر الترجيح لجواز أن يكون مرجح الوجود الشيء ما يتعلق بعدمه أيضا على انا لانسلم استواء النسبة على تقدير كونه علة لا يقال ان التصور والتصديق متباينان بالنوع وبين الكاسب والمكاسب لا بد من المناسبة التامة المصحة لانتقال الذهن منه اليه فكيف يكون أحدهما كاسباً للآخر مع وجود التباين النوعي لانا نقول التصديق المطلق وان كان مبانيا للتصور لكن يجوز أن يكون لبعض التصورات خصوصية مع بعض التصديقات وبخصبها يكون مفيداً له وهذا يندفع ما قيل ان التصور مجرد تمثيل الشيء في الذهن مع عزل النظر عن كونه حقاً أو باطلاً أو كونه حاصل في نفس الأمر أو غير حاصل فيها على خلاف نسبة التصديق فان أثره حصول الشيء أو لا حصوله من حيث انه واقع أو ليس بواقع والمقصود منه تحصيل هذا المعنى حتى يصح تعلق الاذعان به فلا يترتب على التصور والذي يفيد مجرد تمثيل الشيء في الذهن (فبعض كل واحد) من التصورات والتصديقات (بدهي) غير محتاج الى الفكر كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء (وبعضه) أي بعض كل

واحد منهما (نظري) يحصل بالكسب كنهو الملك والجن والتصدق بأن العالم حادث هذا
تفريع على ما مر من امتناع نظرية الكل وبتأهته وعدم كساب أحد هـ من الآخر
فتبت أن بعض التصورات بديهي والبعض الآخر نظري بمعدل من البديهي، وأوكذلك بعض
التصديقات بديهي وبعضها نظري يحصل من البديهي منها ولا يحصل أحدها من الآخر
(والبسيط) أي مالا يكون له جزء (لا يكون كاسبا) أي موصل إلى الغير قال في الحاشية خلافا
لبعض ومن ثمة غير تعريف النظر إلى تفصيل أمر أو ترتيب أمور انتهى جامع له أنه اختلف
في أن البسيط هل يكون كاسبا أولا فذهب البعض إلى أنه كاسب وغير تعريف بقوله أنظر من
ترتيب أمور إلى تفصيل أمر أو ترتيب أمور ليس البسيط والمركب والمصنف اختار أن
البسيط ليس بكاسب فبق التعريف على حاله وهو ترتيب أمور راج وقال في المسألة ليس
بمكتسب يعني كما لا يحصل به الغير كذلك لا يحصل هو أيضا بالغير والدليل على عدم كونه
كاسبا أن البسيط لا يقبل العمل والترتيب ولا بد في الكسب منهم أو يرد عليه أنه لو اصطلاح
على أنه لا بد في الكسب من الترتيب فلا مناقشة في الاصطلاح والآن لم لزوم الترتيب فيه بل
الكسب والنظر هو ملاحظة المعقول لتفصيل المجهول سواء كان فردا أو مركبا كما عرفت
به صاحب التهذيب وأيضا يخرج التعريف بالفصل وبالمصنفين هما بسيطان كيف
يحصل منهما شيء مع أنه يصح التعريف بهما الآن يقال إن من ادعى المصنف أن البسيط لا يكون
كاسبا في الأكثر مثل المركب لأن التعريف بالمفرد قليل بالنسبة إلى التعريف بالمركب كما قال
الشيخ والتعريف بالمفرد نزر خداج أي قليل نافض لكن هذا التوجيه لا بلائم قوله فلا بد
ترتيب أمور لأنه يقتضي أن النظر ليس بدون ترتيب أمور إلا أن يقال المراد أنه لا بد في
الكسب المنضبط والغالب في الوقوع من ترتيب أمور راج أو يقال، مناه أن البسيط لا يكون
كاسبا بالكسب المعتبر وهو لا يكون للعمل وللاختيار فيه مدخل لأنه لا يكون إلا
المركب وأما مطلق الافادة فهو في البسيط أيضا وليس المراد نفيه فلا محذور وبرهان عدم كونه
مكتسبا أن كاسبه إما أن يكون مركبا أو بسيطا فعلى الثاني إما أن يكون عينه أو غيره فإن كان
الاول يلزم الدوران كان الثاني فيكون مبينا له والشيء لا يحصل من بابين وعلى الاول
أن يكون مركبا من الذاتيات أو العرضيات أو منهما فعلى الاول لا يبق البسيط بسيطا بل يكون
مركبا من الذاتيات وعلى الثاني لم يحصل العلم بحقيقة البسيط لأن العوارض لا تنفي الحقيقة
وعلى الثالث أيضا لا يحصل العلم بالحقيقة لأن المركب من الداخل والخارج خارج فخاله كذا
العوارض لعائل أن يقول إن التعريف بالعوارض وإن لم يكن حادا لكنه رسم والرسم

المعرفات فيكون كاسبا فال بسيط يكون كسبه بالرسوم فصار مكثسبا . فان قلت ان علم الشيء بالوجه أى بالعوارض ليس علما حقيقة لذلك الشيء بل علم بوجهه . قلت ان كان المراد ان هذا العلم ليس علما الذى الوجه والمعروض أصلا بل هو مجهول فهو باطل كما ترى وان أريد به أنه ليس علما بالكسبه أو غير ذلك من أنواع العلوم فسلم لكن لا يضر المقصود لان المقصود هو مطلق العلم الآن يقال على هذا التقدير لا يكون البسيط مكثسبا بالذات بأن يلحقه الكسب أولا وبالذات فافهم (فلا بد) فى الكسب (من ترتيب أمور) هو فى اللغة جعل كل شىء فى مرتبته وفى الاصطلاح جعل الشئتين فصاعدا واحدا بحيث يطلق عليه اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر وهو أخص من التركيب اذ لم يعتبر فيه نسبة البعض الى البعض بالتقدم والتأخر ومرادف للتأليف والمراد من الامور ما فوق الواحد وهذا القول تفريع على عدم كون البسيط كاسبا معناه اذا لم يكن البسيط كاسبا فلا يكون الكاسب الا المركب فيكون فيه أمور فلا بد من ترتيب هذه الامور (للاكتساب وهو) أى الترتيب (النظر والفكر) فهذه العبارة تدل على ان النظر والفكر مترادفان والفكر يطلق على ثلاثة معان الأول حركة النفس فى الامور العقلية سواء كانت لتحصيل مجهول أولا وحركة النفس فى الامور الحسية تسمى تخيلا يقابل العكر والثانى مجموع الحركتين أى الحركة من المطالب الى المبادئ ومن المبادئ الى المطالب وهذا هو الفكر الذى يحتاج فيه وفى جزئيه الى المنطق ومن جعل الحدس مجموع الانتقالين دفعة فقال انه مقابل للفكر بهذا المعنى والثالث الانتقال من المطالب الى المبادئ تدريجا من غير أن تجعل الحركة الثانية جزءا له وبازائه الحدس بالمعنى المشهور فانه انتقال من المبادئ الى المطالب دفعة فيقابل الانتقال من المطالب الى المبادئ تدريجا وهذا التقابل يشبه تقابل الصاعد والهابط فان العكر كالصاعد والحدس كالهابط والضرورى أيضا مقابل له بهذا المعنى فاذا كان الانتقال الاول دفعا والثانى تدريجا يحصل نوع من الضرورى وليس مقابلته كقابلة الحدس وليس الحدس واسطة بين الضرورى والنظرى بل هو قسم من الضرورى لأن مناط الضرورى انتفاء الحركة الاولى سواء انتفت معها الحركة الثانية أم لا فان انتفت فيكون حدسا ولا يجعل نوعا من الضرورى كما اذا كان الانتقال الاول دفعا والثانى تدريجا ولم يجعلوا هذا النوع فى أعداد الضرورى لندرة وقوعه فى العلم على ما نقل فى شرح الاشارات عن المعلم الاول وارسطاطا ليس فالتنظر متحد مع الفكر بحسب كل من معانيه ولا يكون التباين فى مفهومهما أصلا لهما مترادفان وأن فرق بين الفكر بمجموع الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية والنظر يعتبر فيه ملاحظة العقولات

الواقعة في ضمن الحركتين أو الترتيب فهما متصادقان وليس با مترادفين لاعتبار الملاحظة في
أحدهما وعدم اعتبارها في الآخر (وهنا) أى في مقام الكسب وكون البعض يدهيا والبعض
الآخر نظريا مكتسبا من الأول (شك) يبطل به الكسب وهو مقسك الامام في القول ببديهية
التمورات كلها (خوطب) أى جعل مخاطبا (به) أى بهذا الشك (سقراط) بفتح السين المهملة
وسكون القاف قال في الحاشية وهو من تلامذة فيساغورس من أساتذة أفلاطون وكان
زاهدا معلنا بخالفة اليونانيين في عبادتهم الاصنام ومن ثمة قضا بهم وكانوا أحد عشر شهودا
عليه بالقتل فحبسه ملكهم ثم سقاه السم وهلك عن اثني عشر ألف تلميذ وتلميذة تلميذ وعاش
قريبا من ثمانين سنة وكان نفس خاتمه من غلبه هواه اقتضح ومعنى سقراطيس في اليونانية
المتعصم بالعدل كذا في عيون الأطباء اه وفي فوائذ الميبدى ان فيساغورس كان من تلامذة
سليمان وأفلاطون خاتم الحكماء الاثراقيين وارسطو ومن تلامذته وأول المشائين (وهو)
أى الشك (أن المطلوب) أى ما يطلب تحصيله (إمام معلوم) قبل التحصيل (فالطلب) أى ارادة
تحصيل الحاصل أى تحصيل ما هو حاصل قبل الطلب (وإما مجهول) قبل الطلب ليس
بمعلوم أصلا (في كيف الطلب) لأن الطلب هو قصد تحصيل الشئ، فإلى علم أصلا كيف يتوجه
اليه ويقصد تحرير الشك ان طلب المطلوب بالكسب محال لان المطلوب إما معلوم قبل
الطلب أو مجهول فان كان معلوما قبله فيانم عند الطلب تحصيل ما هو حاصل فهذا التحصيل
ان كان عين التحصيل الاول فايفيد الطلب شئنا وان كان بالكسب الجديد مرة أخرى
فهو مستحيل للحصول الحاصل ان كان مجهولا ليس بمعلوم أصلا فكيف يصح طلب
ذلك المجهول بالكسب لان المطلوب لا بد له من العلم أولا ليقتصدو يتوجه اليه فيمتنع لم الكسب
بالمرة فاطن بعض الشارحين من ان هذا الشك يختص بالتصور ولا يجري في التصديق
منشأ ان المطلوب التصديق عبارة عن الاذعان بالنسبة والنسبة يتعلق بكل شئ فيقال ان
المطلوب معلوم أى متصور قبل الطلب وليس الطلب فيه تحصيل الحاصل لان الحاصل هو
تصوره وما يطلب هو تحصيل الاذعان وكذلك هو مجهول باعتبار الاذعان ومعلوم باعتبار
ما يتعلق به الاذعان ويطلب بحسب الاذعان بخلاف التصور فانه لو كان معلوما فمعلوميته انما
هى تصور مفهومه فهو حاصل قبل الطلب فتحصيله بالطلب تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما
فكان مجهولا ومجهوليته عبارة عن عدم تصور فاذا لم يتصور صار مجهولا مطلقا فيلزم
طلب المجهول المطلق بخلاف التصديق فان مجهوليته قد تكون باعتبار الغفلة عن الاذعان
مع تصور ذات المذعن فلا يكون مجهولا مطلقا وأجيب عنه بأن اذعان النسبة إما مفعول عنه

بالكلية بمعنى انه ليس بحاصل لا نفس أولا أو حاصل لها فعلى الاول طلب المجهول فيمتنع
الطلب وعلى الثاني فيحصل الاصل فان قيل انه معلوم بانبار تصور الشئ المذموم قبل
الطلب فلا يكون مجهولا مطلقا فلما ههنا يرجع الى الجواب المذکور للشك ولشك في
جريانه في الشك باعتبار التصديق أيضا وآه اختصاص الاراد بالاندور فلا وجه له (وأجيب)
عن الشك (بأنه معلوم من وجهه ومجهول من وجهه) بمعنى ان المطلوب معلوم من وجهه ومجهول
من وجهه فاصل الجواب منع الانحصار في المعلوماتية بتجميع الوجوه والمجهولية كذلك
واختيار الشق الثالث (بأنه يكون الشئ معلوما من وجهه ومجهول من وجهه) لان المطلوب
معلوم من وجهه وطلب تفصيله بوجه آخر مجهول لا يلزم منه دليل الحاصل لان الوجه المجهول
الذي قصد تفصيله ليس بحاصل ولا طلب المجهول المطابق لأن هذا الشئ معلوم بالوجه المعلوم
(معاد) الشك (قائلا) أي يقول الشاك (بأن الوجه المعلوم) أي الوجه الذي يعلم المطلوب به
(معلوم) (لاحقا) أنه لا يعلم به ولا يلزم منه دليل الحاصل (والوجه المجهول) أي الوجه
الذي لا يعلم المطلوب به (مجهول) لم يعلم به فلهذا الوجه طلب للمجهول المطلق (وحل) أي
حل ما عدا الشاك (ان الوجه المجهول ليس مجهولا مع القاطع فيمتنع الطلب) يعني الوجه
الذي لم يعلم ليس غيره معلوم أصلا بوجهه من الوجود ليكون مجهولا مطلقا فيمتنع الطلب
بل هو معلوم بوجهه (فان الوجود المعلوم به) أي وجه الوجه المجهول فهو معلوم بالوجه
بهذا الوجه المعلوم حاصل هذا الجواب اختيار الشق الثاني وهو ان الوجه المجهول مجهول
لكنه ليس مجهولا مطلقا يلزم طلب المجهول المطلق بل لهذا الوجه المعلوم علاقة معه فهو
معلوم به لا ترى ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها (أي خذها واحفظه هذا
الكلام تأيد كون المطلوب معلوما من وجهه وحاصل التأيد أن المقصود والمطلوب
بالكسب الحقيقة التي هي معلومة ببعض الاعتبارات وتطلب باعتبارات أخرى مثلا
تكون معلومة بالوجه ومطلوبة بالكنه فيطلب تصورها بالذاتيات مع انها متصورة ببعض
العرضيات وقد تكون معلومة ببعض العوارض ويطلب تصورها ببعض آخر فهذه الحقيقة
مطلوبة ومجهولة وتبين مجهولة مطلقا ليمتنع الطلب ويحيى هذا الجواب في التصديق أيضا
بأنه معلوم بحسب التصور ومجهول باعتبار الازعان فالمطلوب هو لثمة يدق الذي يعلم ببعض
الاعتبارات وان اختلف في صدرك ان المطلوب حقيقة في الشئ المعلوم بوجهه والمجهول بوجهه
انما هو الوجه الذي لا يعلم وهو مجهول مطلق لان الوجه المعلوم وجهه لذلك الشئ حقيقة
لا الوجه المجهول فجوابه ان المقصود والمطلوب اليه بالذات في العلم بالوجه انما هو ذو الوجه ففي

المجهول إنما المقصود علم ذى الوجه بازالة جهالته بهذا الوجه وليس الوجه مقصودا بالذات
فالمطلوب معلوم ببعض الوجوه فافهم (وليس كل ترتيب) بأى وجه كان (مفيدا) للمطلوب
بحيث لا يمرض فيه الغلط (ولا طبيعيا) أى ليس على نظم طبيعى بحيث اذا حصل فى الذهن
تنتقل طبيعة الانسان وفطرته الى المطلوب الصحيح بلا كلفة ولا يعرض له الخطأ ولا يلزم الخلف
هذا دفع توهم عسى أن يتوهم أنه يجوز أن يكون الترتيب مفيدا للمطلوب ووقع على النظم
الطبيعى بحيث تكفى الفطرة الانسانية للانتقال منه الى المطلوب بدون الحاجة الى المطلق ووجه
الدفع ان بعض الترتيب وان أمكن أن يكون مفيدا واقعا على النظم العائى لى لكن كل ترتيب
ليس كذلك فلا تكفى العطرة فى الانتقال (ومن ثمة) أى من أجل عدم افادة كل الترتيب
ووقوعه على النظم الطبيعى (نرى الآراء) أى عقول العقلاء القاصدين لاصواب الحار بين عن
الخطأ (متساقطة) متخالفة فى النتائج حتى ذهب رأى البعض الى المطلوب ورأى بعض آخر الى
تقيضه فان بعضهم قائلون بتقديم العالم والبعض الآخر يحدونه بل الانسان الواحد يناقض نفسه
فى وقتين كما تجد أنت فى نفسك وكذا حال غيرك فعلم ان العقل الصرف لا يكفى والالام وقع
الخطأ عن العقلاء الطالبين لاصواب (فلا بد من قانون) وهو لفظ سرى روى انه اسم لمسطور
الكتاب فى اللغة السريانية وفى الاصطلاح مرادف للاصل والقاعدة وهو أمر كل
يحصل منه يجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول خبرى يقدم مد منه عرفانه مثلا فولا كل سالبة
كلية ضرورية تنعكس سالبة كلية دائمة قضية مشتملة بالقوة على أحكام جزئية موضوعها
فاذا أردت أن تعرف حكم قول لائى من الانسان بغرس بالضرورية وشلا وعلمت انه جزئى
من جزئيات موضوعها وهو السالبة الكلية الضرورية فتقول هذه سالبة كلية ضرورية
وهى تنعكس سالبة دائمة فهذه أيضا تنعكس الى سالبة كلية دائمة وهى قول لائى من الغرس
بانسان دائما وهى كذلك فى المسائل الأخر المنطقية هذا ما فى بعض الشروح (عاصم) أى
حافظ للذهن (عن الخطأ) أى عن وقوع الخطأ (فيه) أى فى الترتيب (وهو) أى القانون
العاصم (المنطق) وهو مصدر كما جاء فى القاموس نطق ينطق نطقا واسما كان والنطق
على قسمين ظاهرى وهو التلفظ وباطنى وهو الادراك وديطاني على ما يصدر عنه ذلك
الفعل ولهذا العلم مناسبة مع المعانى الثلاثة لانه يقوى الاول وهو يدلك فى الثانى مسلك السداد
ويحصل بسببه كمالات الثالث لان القوة العاقلة تقدر بسببه على النطق ويحصل به
كمالات الادراك فلذا سمى بالمنطق فلم هنا أمران من الأمور الثلاثة المذكورة فى المقدمة
يسمى المنطق والحاجة اليه للعضمة عن الخطأ . فان قلت الاحتياج الى المنطق يستلزم

الدور والتسلسل وهما باطلان فكذلك ما بينهما من الملازمة أن المنطق لا يخلو إما أن يكون بديهياً أو كسبياً فعلى الأول يلزم الاستغناء عن تعلمه وتدوينه وعلى الثاني إما أن يكون اكتسابه من القواعد المنطقية أو غيرهما فعلى الأول يلزم الدور لتوقفه على نفسه وعلى الثاني يلزم التسلسل . قلت المنطق عبارة عن مجموع المسائل فبعضها بديهي وبعضها نظري والنظري يحصل من البديهي فلا يلزم الدور والتسلسل . فان قيل ان صاحب القوة القدسية تحصل له جميع المطالب بلا كسب فما الحاجة الى المنطق . قلت عدم احتياج بعض الناس لا يفي الاحتياج مطلقاً فتحصيل المعلوم بالنظر لا يتم بدون المنطق وأورد على التعريف بأن المنطق عبارة عن القوانين الكثيرة فكيف عرفه بأنه قانون وبأن العصمة قد تكون بغير المنطق أيضاً وبأنها غير منحصرة في القانون لأنه أمر كلي ويجوز أن يكون العاصم أعم من الكلبي والجزئي وبأن المنطقيين أيضاً يخطئون ، فلو كان عاصماً وكيف يقع الخطأ لهم والجواب عن الأول بان المنطق لما كان علماً ارحاداً فصارت القوانين كلها في حكم الواحد فلذا عرفه بقانون وعن الثاني بأنه ليس المراد في العصمة عن الغش بل بيان ان المنطق عاصم وعن الثالث بان المراد ترتيب العصمة على الأمر الكلبي لا الانحصار فيه وهذا هو المراد بالاحتياج الى المنطق لا التوقف الحقيقي وعن الرابع بان عروض الخطأ للمنطقيين لعدم رعاية قواعد المنطق على الطريق الأصوب في الترتيب والهيئة ولا بد لرفع الخطأ من رعايتهما كذلك وصواب الترتيب في القول الشارح لا بل بأن يوضع الجنس أولاً ثم يقيد بالفصل وصواب الهيئة ان يجعل للأجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس أن تكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة أن يكون في السكف والسكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس أن تكون أوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة فيه أن تكون من ضرب منتج والفساد في البابين لا يكون الا اذا كان خلاف ما ينبغي فلهاذا يقع الخطأ بعضهم . فان قلت قد يعرض الغلط للفكر الراعي للعنوانين المنطقية . قلت هذا نادر والنادر كالمعذور لا يقال ان العقل الصرف اذا رفع عنه العوائق الخارجية ومرد عن الشوائب الوهمية لا يعرض له الخطأ أيضاً الفرق بينهما بين المنطق لاننا نقول ان التجرد في العقول متعذر لغلبة الأوهام عليها ورعاية القواعد المنطقية وعدم اها لها مكن فهو عاصم لوجود شرائط العصمة والحق ان الحاجة الى المنطق انما هي بطريق الاستحسان لا بطريق التوقف لجواز حصول الاحتراز عن الخطأ في الفكر بوجه آخر كالخس وغيره وقد يشبه الوهمي الكاذب بالضروري ولا يحصل التمييز بينهما باستعمال المنطق بل بالعقول الصافية

وإذا كان للمنطق امداد ضعيف فصارت الحاجة اليه ضئيلة فافهم (و موضوعه) أى
 موضوع المنطق وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعوارض الذاتية
 ما تلحق الشئ لذاته كالحقوق ادراك الأمور الغريبة للانسان بالغوة أو بواسطة أمر خارج
 مسأوله كالحقوق التعجب له بادراك الأمور المستغربة والمراد بالاحوال بالذات عدم الواسطة
 في العروض بان يكون العارض عارضا للواسطة بالذات ولا يكون لذى الواسطة الا بالاجاز
 كالحركة العارضة للجالس السفينة بواسطة وعلم أحد قسمى الواسطة فى الثبوت وهوان
 يكون كل من الواسطة وذى الواسطة معروضا حقيقيا كما لمركبة العارضة لا بد والاعتناح والغنم
 الآخر منها وهو كون ذى الواسطة معروضا حقيقيا بدون الواسطة كالارباع للون الذهب
 المصبوغ لا ينافى للحقوق بالذات والمراد بالحقوق بالمساوى ما يكرن لحوقه بواحدة لا بالذات
 لكن بشرط أن تكون الواسطة مساوية لذى الواسطة فالواسطة ههنا أعم من أن تكون
 واسطة فى العروض أو أحد قسمى الواسطة فى الثبوت وهو الاتسم المنفى فى الاول فالعارض
 للشئ لا بالذات ولا بالمساوى يندم رضا غريبا سواء كان بالأمر الأعم والأخص أو بالمباين
 صدقا وتعتقا ويسمى عرضا غريبا لغرابته عن الذات لانه أحق أن يكون من أجل ما يلحقها
 بسببه . فان قلت ان اللاحق بالأمر المساوى أيضا أحق أن يندم من أحوال المساوى لامن
 الذات فما وجه الفرق بينهما ليعد أحد هما من العرض الذاتى والآخر من الغريب . قلت الأمر
 المساوى ليس منفكاً عن الذات وهو مرتبط بها ارتباطا تاما فلا ينسب اليه ينسب الى الذات
 بهذه الخصوصية بخلاف ما ينسب اليها بالأمر الأعم والأخص . أما العرض الاسم والأخص
 من الموضوع فهو عرض ذاتى للموضوع . فان قلت قد يبحث فى العلم عن العوارض اللاحقة
 لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتى وغير ذلك فكيف يقال انه لا يبحث فى العلم الا عن
 الاعراض الذاتية لموضوع العلم . قلت المراد من جوع البحث الى موضوع العلم ولا شك ان
 البحث عن أنواعه وأعراضه يرجع الى الموضوع (المعقولات) أى ما يوجه فى الذهن هذا
 احتراز عما ذهب اليه البعض من أن موضوعه الالفاظ من حيث أنها تدل على المعانى لزعمهم
 ان المنطق يقال فيه ان الحيوان الناطق معرف والحيوان جنس والناطق فصل وان العالم
 متغير وكل متغير حادث . مثلا قياس والقضية الالهى الصغرى الثانية الكبرى رهماى كبان من
 الموضوع والمحمول فزعموا ان هذه الأسامى بازاء الالفاظ موضوعة فتكون الالفاظ
 موضوعة وما فهموا ان نظر المنطقيين ليس الا فى المعانى المعقولة من هذه الالفاظ ويراد
 الالفاظ ليس الالفاظ والاستفادة فإرادها بالتبع لا لذات فظهر أن البحث فى المنطق

ليس الاعن المعقولات وهي على قسمين معقولات أولى وهي ما يحصل في الذهن ولا يلاحظ
عروضه لشيء فيه ومعقولات ثانية وهي ما يكون طرف عرضة الذهن سواء كان شرطاً
لعرضه كالسكينة والجزئية فان الوجود الذهني شرط لعرضهما لانهما من صفات المفهوم
والمفهوم ما يحصل في الذهن أو لم يكن شرطاً كالشيئية وغيرها فانها تعرض للشيء في الذهن
والخارج جميعاً وموضوع المنطق انما يكون باعتبار الأول والمصنف اختار مذهب
المتأخرين القائلين بكون موضوع المنطق هو المعقولات مطلقاً ولم يقيده بالثانية كما قيد
المتقدمون لئلا يرد عليه ما يورد عليهم من أن البحث في المنطق قد يكون عن نفس المعقولات
الثانية كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية بأن يجمع لكل واحد منها محمولات على
المعقولات الأولى مع أن نفس موضوع العلم وما يتجوهر عنه لا بد أن يكون مفرغاً عن
البحث فيه وانما يكون البحث عن أحواله فلو كانت المعقولات الثانية موضوعاً للعلم كيف
يبحث عن نفسها فيه فعلم ان الموضوع هي المعقولات فقط ولك أن تقول ان البحث عن
المعقولات الثانية ليس من حيث نفسها بل من حيث انها من أحوال المعقولات الثانية
الأخرى مثلاً البحث عن الذاتية والعرضية ليست من حيث نفسها بل من حيث انها من
أحوال الكلية وهي معقولة ثانية لانها تعرض لما حصل في الذهن فهي من المعقولات
الأولى والكلية من المعقولات الثانية والذاتية والعرضية من أحوالها فهم من المعقولات
الثالثة فان قلت قد يبحث عن الكل أيضاً قلت البحث عن تصور الكل ومفهومه ليس
من المسائل المنطقية لانه لا يدخله في الايصال وكذلك التصديق بشبوته للشيء لا تعلق له
في المنطق فعلم ان مفهوم المعقولات التصورية والتصديقية لا يصلح للبحث من حيث
الايصال وكذا ما صدقنا عليه من المعقولات الأولى فليس البحث عنهما ابرجوعهما الى
المعقولات الثانية فان قلت قد يكون البحث في المنطق عن وجود الكل الطبيعي وعن
إبهام الجنس وعليه الفصل وتحصيل النوع منهما كما سيأتي وهذا ليس بمبحث عن أحوال
المعقولات الثانية. قلت البحث عن هذه الامور على سبيل المبدئية لا من حيث انها من
المسائل المنطقية لأن البحث في المنطق عما يكون له دخل في الايصال وهذه الامور ليست
كذلك وطريق البحث عن الاعراض الذاتية أن نحمل على موضوع العلم أو أنواعه
أو اعراضه الذاتية أو أنواع الاعراض فهي من حيث انها يقع البحث فيها تسمى بمباحث ومن
حيث انها يسأل عنها تسمى مسائل ومن حيث انها يطلب حصولها تسمى مطالب ومن حيث
انها تستخرج من البرهان تسمى نتائج ومن حيث انها تكون كلية قاعدة وقانوناً ومن

حيث اشتغالها على الحكم قضية ومن حيث احكامها للمصدق والكذب خبرا ومن حيث افادتها للحكم إخبارا ومن حيث كونها جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث أنها تطلب من الدليل مطلوباً فالمسمى واحد وأن اختلفت العبارات باختلاف الاعتبار وقال الأستاذ قدس سره في شرحه إن موضوعه المعقولات سواء كانت معقولات أولى أو ثانية أو ثالثة لأن المعقول الثاني كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية تجمل بمحمولات على المعقول الأول والموضوع لا يجعل محمولا قائل فيه (من حيث الاتصال الى تصور وتصديق) هذا احتراز عن حيثية كونها موجودة أو معدومة أو جواهر أو أعراض ونحوها فإن البحث عنها من هذه الحيليات إنما هو في العلم الالهي وليس من وظائف المنطق وهذا القيد على البحث عن الأعراض الذاتية أو قيد لعروضها في نظر الباحث معناه أن البحث عن الأعراض الذاتية من حيث الاتصال الى التصور المجبول أو التصديق كذلك لا من جهة أخرى وهذا القيد، لم يحفظ في نظر الباحث ولا دخل له في عروض العوارض ولا في معروضاتها بأن يكون شرطاً أو علة للعروض بل سبباً للبحث وقيداً للموضوع في نظر الباحث والابتنم أن يكون الاتصال شرطاً لعروض الجنسية والفصلية مع أن الجنس والفصل عارضان لمعرضيهما سواء كانا وصلاً أو لا والاتصال أعم من أن يكون قريبا كالحد والرسم في التصورات فانهما يوصلان الى المجبول التصوري بلا واسطة شيء آخر كالقياس في التصديقات فانه، وصل فريب الى المجبول التصديقي وكذا الاستقراء والتمثيل أو بعيدا كالجنس والفصل فانها يوصلان بواسطة انضمام أحدهما الى الآخر ليحصل منهما الحد ويوصل الى مجبول وهو محدود وكالقضية وعكسها ونقيضها فانها عالم ينضم اليها ضمنية ولم تجعل قياسا لا توصل الى التصدق والتصورات أيضا من الموصل الابعد الى التصديقات كالموضوعات والمحمولات فانهما يوصلان الى القضية والقضية توصل الى القياس والقياس يوصل الى المجبول التصديقي ولما كان في السكسب الطلب وهو لا يكون بدون الطالب والمطلوب والمقابل والاولا ظاهران لاجابة الى بيانها فكان الثالث مخفيا فأراد أن بينه فقال (وما يطلب به) أي الشيء الذي يطلب به الشيء الآخر يسمى ذلك مطلباً لكونه آلة للطلب فالظاهر بكسر الميم لاجابة المعام لكسبه خلاف المشهور لأن المشهور هو الفتح فعلى هذا التقدير يكون مصدر امييا أو اسم ظرف فاطلاقه على آلة الطلب بالمجاز (وأهمات المطالب) جمع الأم والمراد بها الأصل فأصول المطالب (أربعة) الاول مطلب ما (و) الثاني مطلب (أي) بالاشتداد (ر) لثالث، مطلب (هل و) الرابع مطلب (لم) فالثالث المطالب متباينة وما سواها تابعة لها و متفرعة عليها (فا) أي لا فلما يطلب به أي

بلغتله وفي بعض النسخ باللام الجارة بدون صيغة المضارع وبدون لفظ به معناه ظاهر
(التصور) أى تصور الشئ (بموجب شرح الاسم) أى بيان اسمه ومفهومه (فتسمى) أى
ما (شارحة) لتسريحها اسم الشئ فالشارحة ما يطلب بها تصور الشئ باعتبار مفهومه مع قطع
النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج - واء كان ممدوما كالنعناء أو موجودا
كالإنسان إذا قطع النظر عن وجوده فاداسئل عن النعناء أو الإنسان قبل العلم بوجوده
فيكون المسئول عنه مفهومه سواء كان النعير عن المفهوم بالذاتيات أو العرضيات فيندرج
فيه الحد والرسم تاما أو ناقصا (أو بموجب الحقيقة) أى ما يطلب به التصور بموجب الحقيقة بمعنى
أنه يسأل عن حقيقة ما دخلت عليه (حقيقة) أى فتسمى حينئذ بالحقيقة كما تسمى سابقا
بالشارحة لبيانها ذات الشئ التى تكون حقيقة ذلك الشئ فالحقيقة يطلب بها تصور الشئ
الذى علم وجوده كالإنسان إذا علم وجوده فيطلب تصوره بموجب الحقيقة وهذا أيضا أعم من
أن يكون تصوره بالحد والرسم تاما أو ناقصا فان قلت إذا كان التمسور في كليهما أعم من أن
يكون بموجب الحد والرسم فالفرق بينهما قلت الفرق بينهما أن ما للشارحة لا يشترط فيها
العلم بالوجود فتشمل المعلوم والموجود الغير المعلوم وفي الحقيقة لابد فيها من العلم بالوجود
لا يقال إن ما للحقيقة إما أن تفيد فائدة زائدة على الوجود وهو تصور الحقيقة أم لا فعلى
الثاني لا يعد مطلباً برأسه لأن مفاده يحصل بما للشارحة المفيدة لتصور المفهوم وهل البسيطة
المفيدة للوجود وعلى الأول لا يجاب الإلزام فكيف يكون شاملا للحد والرسم لانا نقول
بموجب اللغة لا فرق بينهما إلا بموجب العلم بالوجود في الحقيقة وعدمه في ما للشارحة وحصول
هذا المطلب من ما للشارحة وهل البسيطة لا يضر ذكره استحضانا لتمييزه عن كل واحد
منهما بانفراده إذ الحاصل من المطلبين تصور الشئ وعلم وجوده لكن ليس هذا التصور
حاصلا بعد العلم بوجوده كما في الحقيقة فاننا إذا تصورنا الشئ بمفهومه لم علمنا بوجوده فيطلب
بعد العلم بوجوده تصوره بوجه خاص سواء كان بالكنه أو غيره فهذا التصور مطلب
ما للحقيقة في ما للحقيقة زيادة توضيح إلى مطلب ما للشارحة والهل البسيطة وقد يقال في
الفرق بين الشارحة والحقيقة أن ذكر الحد في الشارحة ليس من حيث أنه حد بل أنه من
حيث أنه عنوان وشرح لاسم بخلاف الحقيقة فانهم فانه دقيق قال في الحاشية إن قلت
جواب ما نخصر في الحد والجنس والنوع كما ذكرنا وسيجيء في هذه الرسالة وذلك
مناف لما دل عليه المقام من جواز كون الرسوم جوابا قلت حقيقة الأمر كذلك لكنهم
يوسعون أجروا الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب وتفصيل ذلك في الحواشي القديمة

وتعليقاتها انتهى حاصل السؤال ان انحصار جواب ما في الحدوا بنفس النوع كما ينبغي في باب السكيات الخمس يقتضي عدم جواز وقوع الرسوم في الجواب فلا يجوز زديسه والتجوز ينافي بالمحصرو حاصل الجواب انه لا سلك في انحصار جواب ما من الثلاثة اذ السؤال حقيقة إما بحسب النوع وصية فقط كما في الفصل أو بحسب الشركه كما في الباب أو بحسب كليهما كما في النوع فالجواب لا يكون الا بذكر واحد منهما أو بينهما الا في كماله وتجوز الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب بحسب المجاز والنوع مع ذلك بل في الجواب عن الذاتين كما في الواجب تعالى مثلاً فيجوز وتزج في الجواب بتعريف الرسم فاندفع المناهات بين المصرو والتجوز لا اختلاف الاعتبارين (التعريف لا ظاهره) ولم يكن فيه تحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منه احضار صورة مخزونة في كتابه الله وابتداء وقوع في جواب ما وعدم المطالب التعمير والتعريف الا في شيء ولا يجد في ذلك وما لا يعلم وجوده داخل في مطالب ما في اللفظي أيضاً فهم المعنى من اللفظ فوجه راجح في طلب ما هذا توضيح ما في الحاشية (وأي لطالب المميز) أي بطلب ما يميز شيء من اثاره متلبساً (بالذاتين) بان يكون المميز من جملة الذاتيات كما اذا قيل ان الشيء في ذاته فانه السؤال عما يكون ذاتياً يميز الانسان عن غيره فيجاب بالمال (أو) بالذات (أو) بالعرضي بأن يكون المميز من جملة العرضيات كما اذا قيل الانسان أي شيء هو في مرضه فمعناه السؤال عما يكون عرضياً يميزه عن غيره فيجاب بالخاصة (أو) بالصالح (وهل للمال الله الذي يوجد شيء في نفسه) أي في نفس الشيء من غير زياده في الوجود كما يقال هل له ما هو موجود أم لا (فسمى بسيطة) بساطتها وعدم طلب الزيادة في الوجود (أو على صفة) على ما في نفسه معناه هل يطلب التصديق بوجود شيء على صفة كقولنا هل الله ان عالم أو بامل المركبة أي بها هذه الهل تسمى هلام مركبة لتركيبها طلب الزيادة في الوجود وهي البسيطة هل بسيطة متخللة بين ما السارحة والحقيقية لأن المميز لم يهتم الشيء علم يطلب به وجوده في نفسه وما لم يصدق بوجود الشيء في نفسه لم يطلب حقيقة فهل البسيطة الحقيقية لا وجوده وخرقة عن ما السارحة الطالبة للمعروف ومقدمة على ما الحقيقية الطالبة للحقيقة وما هل المركبة فلا تسلك في تأخيرها عن ما السارحة وهل البسيطة اذ لا كمال في علم أحوال المبدء وما به شكوك الوجود وأما تأخيرها عن ما الحقيقية فغير ظاهر لانه قد تطلب الصعاب بدون عرذان الحقيقة لكن الأنسب التأخير لان طلب الصعاب بعد تصور الحقيقة والوجود أيق وهو طلب أي مقدم على الهل المركبة لان تصور الذاتيات التي قوام الذات بها يستحسن أن يقدم على التصور

بالعوارض ولا تشك ان التصور بالعوارض مقدم على التصديق بها ومطلب ما الشارحة مقدم على جميع المطالب وقسم صاحب أفق المبين مطلب هل الى ثلاثة أقسام وزاد مطلب هل التي هي هل الأبسط على القسمين المذكورين في المتن ويطلب بها التصديق بفعالية الحقيقة وسنخ قوامها وهذا أثر من الجاعل في نفس الماهية على ما يحكم به الجعل البسيط في هذا القسم سؤال عن الشيء بحسب التقرر وهو مرتبة متقدمة على الوجود ورد عليه السيد الزاهد حاصله ان مطلب هل الأبسط على ما اخترعه إما تصديق متعلق بقوام الماهية من حيث هي ولا شك انه غير صالح للطلب ضرورة ان حل الشيء على نفسه ممتنع فأين الطلب أو غير مفيد أين النفع وإما تصور متعلق بقوام الماهية فصار من مطلب ما الشارحة ولا يجاب بأن المطلوب في هل الأبسط تصديق بثبوت الذاتيات للذات لانه موقوف على نظرية ثبوت الذاتيات للذات وهو في حين الخفاء بل لا يجاب به بعض الشارحين وحاصله ان مرتبة تقرر الماهية متقدمة على مرتبة الوجود وهي قد تكون محمولة اتواء كقوام ماهية العنقاء فيسأل عنه هل هي متقررة أم لا فإذا كانت الماهية بمجولة القوام فيصح السؤال عن أصل قوامها وما أورد عليه بان التصديق انما يتعلق بمقادير الهيئته التركيبية عند المحقق البافر والهيئة التركيبية مركبة من الموضوع والمحمول فالمحمول ان أخذ هو مرتبة القوام فلا يخفى انه رجوع الى حل الشيء على نفسه وان أخذ التقرر الذي هو من العوارض فلا يخفى ان مقادير الهيئة حيث تد المرتبة المتأخرة عن مرتبة القوام على ما صرح به ذلك المحقق فقول المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجولة ان أريده بالجهل التصوري فسلم لكنه لا ينفعه وان أريده بالجهل التصديقي فممنوع فهذا الابرار مدفوع باختيار النسق الاول من التردد والرجوع الى حل الشيء على نفسه لا يستلزم الامتناع وعدم الافادة لانه قد يكون نظرا يماطوا به ويعدا فلا بد له من مطلب لا سيما اذا كان مجحولا واذا كان الشيء كالعنقاء فلا مجحولا فلا شك في مجولية التصديق بانه هل هو ماهية متقررة أم لا وقد يجاب عن ايراد السيد الزاهد بان الامتناع وعدم الافادة على تقدير الجعل المركب مسلم لانه حينئذ ثبوت الذاتيات للذات وهو واجب لا يجعل الجاعل وأما على تقدير الجعل البسيط كما هو الحق فتقرر الذات لا يكون الا يجعل الجاعل بأنه أخرجهما من اللبس المحض الى الأيسر فالحكم بطلب الوجود وعدم طلب تقرر الماهية تحكم ولا يخفى عليك ان الجعل انما يخرج الذات من اللبس الى الأيسر لان يجعل ثبوت الذاتيات للذات لان ثبوت الذاتيات للذات بالضرورة لا يحتاج الى جاعل أصلا وجاعل الذات هو عين جاعل الذاتيات فاذا جعل الذات فالثابتات معها ثابتة لها بالضرورة لا تحتاج في ثبوتها الى جاعل أصلا ولا شبهه ما قال الاستاذ قدس (٧ م اول)

سره انه ينقسم الهل الى خمسة اقسام ثلاثة للبسيطة الاول يطلب به الجعل الاول فانه قد يكون نظرياً فلا بد له من مطلب الا ترى ان الانسان مثلاً اذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن لنا السؤال بأنه حيوان ناطق أم لا والثاني ما يكون طالبا للترتبة تنفرر الماهية التي هي عبارة عن نفسها وهي أثر الجعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العناية موجودة وهذا وان كان ملازماً للوجود لكنه مقدم ومغاير له والثالث ما يكون طالبا للوجود والهل المركبة لها قسمان الاول ما تكون طالبة للصفة المتقدمة على الوجود كالامكان فانه متقدم على الوجود لان الشيء يصير أو لا يمكن ثم يصير موجودا والثاني ما تكون طالبة للصفات المتأخرة عن الوجود كالقيام والقعود وغير ذلك وهذه الأقسام متباينة الأحكام والآثار لابد من تصحيحها للنظرين وتكثيفها التنبيه الناظرين (ولم) أي لعظم لم يجئ (المطلب الدليل بمجرد التصديق) أي يكون فيه طلب العلة لتصديق العقدة قط من غير تعرض لعلته ثبوته في نفس الأمر كقولنا لم كان هذا متعفن الاخلاط فحسب لانه محمول فهو دليل أي تعلم به إينية الشيء أي وجوده لاعلميته لان الحمى ليست علة لتعفن الاخلاط بل الامر بالعكس (أو لا) بمعنى نفسه (عطف على قوله بمجرد التصديق معناه قد يكون لم لطلب وجود الامر في نفس الامر يعني لطلب تلبية وجود الامر في نفس الامر كقولنا لم كان هذا محمولاً قيل لانه متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محمول فتعفن الاخلاط علة للحمى في نفس الامر لا في اللفظ فلهذا كما في الاول وهذا دليل أي يعرف به لية الشيء وعلمته قال في الحاشية وهو دليل أي وسبب أي في الصناعات الخمس اه الصناعات الخمس هي اقسام العياس من البرهان والجسد والخطابة والشعر والسفسطة وسبب أي تفصيلها في آخر الكتاب لمحصل ما ذكره ان الأوسطين كان مع كونه علة للتصديق بالحكم المطالب علة للحكم في الواقع أيضا بالبرهان لمي نحو هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محمول فتعفن الاخلاط كما هو علة للحكم بالحمى على المشار اليه كذلك علة لعروضه في الواقع لان الحمى لا تكون الا بته من الاخلاط وان لم يكن الاوسط علة للحكم في الواقع وان جعل علة في الظاهر فهو في نحو هذا محمول وكل محمول فهو متعفن الاخلاط فالحمى وان جعلت علة لتعفن في اللفظ استلزمها لست علة له في الواقع بل الامر بالعكس ويسمى هذا القسم دليلاً ايضا وقد لا يكون بينهما علاقة العلية بل يكونان معاولي علة أخرى كقولنا هذه الخشببة محترقة وكل محرقة مشرقة فالا حراق والاشراق معاولان للنار فهذا القسم برهان الأن على الاطلاق فطلب لم لاشك في تأخره عن مطلب ما الشارحة والحقيقة والهل البسيطة وأما عن الهل المركبة فالإتيق أن يكون مطلب لم متأخراً عنه لان

طلب الدليل للتصديق أو لعلمية الشيء يكون بعد التصديق بوجوده في نفسه أو بوجوده على صفة كما لا يخفى . ولما فرغ من بيان أصول المطلب شرع في بيان فروعها فقال (واما مطلب من) الذي يكون لطلب الهوية الشخصية كقولنا من هذا فالمقصود من السؤال التعيين الشخصي المميز له من إثنين أشخاص آخر (وكم) لطلب التعيين الكمي من حيث العدد والمقدار ومثاله ظاهر (وكيف) لطلب التعيين من حيث الكيفيات نحو الصحة والمرض مثلا نحو كيف زيد يعني بأي كيفية من الكيفيات وحال من الأحوال متصف (وأين) لطلب التعيين من حيث الحصول في المكان كالمسجد والسوق (ومتى) لطلب التعيين من حيث الحصول في الزمان بنحو اليوم والامس (إما ذنابات) بالذال المعجمة والنون والباء الموحدة بينهما ألف والتاء المنقوطة المشاة جمع ذنابة بالضم بمعنى التابع فهذه المطالب إمتاواع (لأي) من حيث انها يطلب بها التميز كما يطلب بأي (أو مندرجة في الهل المركبة) من حيث انها يقصد بها التصديق بوجود تلك الأحوال للأشياء فصارت طالبة لوجود الأشياء على الصفات كما في الهل المركبة وهذا غير ظاهر في من لطلبه الهوية الشخصية لا الصفة فالأولى أن يدخل في أي والبواقي في الهل المركبة فافهم

﴿فصل التصورات﴾ جمع تصور والمراد المتصور (قدمناها) أي التصورات على التصديقات (وضعا) أي ذكرها وترتيبها بان قدمنا ذكرها أو ردناها في الكتاب أولاً ثم ذكرنا التصديقات (لتقدمها) أي التصورات على التصديقات (طبعاً) أي بحسب الطبع قال في الحاشية التقدم الطبيعي عبارة عن الاحتياج ولا شك أن التصديق يحتاج إلى التصور اهـ فالتقدم الطبيعي تقدم المحتاج إليه على المحتاج بحيث لا يكون المحتاج إليه علة تامة للمحتاج ولا يكون تقدماً بالعلة والتصور محتاج إليه للتصديق لأن التصديق لا يكون بدون التصور اذ هو جزؤه أو شرطه على اختلاف المذهبين ولبس علة تامة للتصديق لوجود التصور بدونه والعلة التامة لا تنفك عن المعلول فصار مقدماً بالطبع فلذا أورده مقدماً بحسب الوضع أيضاً لوافق الوضع الطبع (فان الجهول المطلق) أي الذي لا يعلمه أحد بوجه من الوجوه (يتمتع عليه) أي على الجهول المطلق (الحكم) بالثبوت أو السلب هذا بيان لمقدمة من مقدمة دليل التقدم الطبيعي وهي كون التصور محتاجاً إليه وترك المقدمة الثانية وهي كونه غير علة تامة لظهوره كما علمت فحاصله ان التصديق لا بد فيه من الحكم والحكم لا يكون الا بين الطرفين المحكوم عليه وبه فلا بد من تصور المحكوم عليه لانه لو لم يتصور كيف يحكم عليه فان الجهول المطلق يتمتع عليه الحكم فصار التصديق محتاجاً إلى التصور ومقدماً عليه وهذا هو التقدم الطبيعي . فان قلت:

كما لا بد في التصديق من تصور المحكوم عليه كذلك لا بد من تصور المحكوم به والنسبة فما وجه تخصيص الذكر بالمحكوم عليه . قلت لا يكونه عمدة ويعرف حال البواقي بالمقايسة (قيل فيه) أي في قولنا المجهول المطلق يمنع عليه الحكم (حكم) أي حكم بالامتناع على المجهول المطلق (فهو) أي فهذا القول (كذب) لا بطلاله لنفسه فوضيحه ان دليلكم باطل لان قولكم المجهول المطلق يمنع عليه الحكم لاشك ان فيه حكما لان الامتناع أيضا حكم من الاحكام فهذا الحكم إما على المجهول المطلق أو على المعلوم فان كان الاول يلزم بطلان قولكم بقولكم لان قولكم يقتضي بطلان الحكم مع انكم تحكمون فيه فصار هذا القول كادبالاستلزامه القيصين الحكم وعدمه وعلى الثاني كيف الحكم عليه بالامتناع لان معلومينه تستدعي صحة الحكم لا امتناعه وبالجملة على التقديرين يلزم كذب هذا القول (وحله) أي حل النول المعلوم من قبل (أنه) أي المجهول (معلوم بالذات) أي بوصف المجهولية بالفعل (ومجهول ، مطلق بالعرض) أي فرض العقل مجهولا غير معلوم بوجه من الوجوه - حتى عن وجه المجهولية أيضا فحاصله ان للمجهول المطلق اعتبارين أحدهما كونه معلوما بعنوان المجهولية والثاني ان العقل يفرضه مجهولا مطلقا بحيث لا يلتفت الى كونه معلوما بوصف المجهولية فالحكم عليه باعتبار الاول لان العقل تصوره أولا بهذا العنوان ثم حكم عليه وسلبه بالا اعتبار الثاني بأن العقل لم يفت الى كونه معلوما بهذا العنوان وفرضه مجهولا بجميع الوجوه فحكم بسبب الحكم عليه فلا يلزم التناقض لكونه مشروطا بالوحدات الثمانية وههنا اختلف الموضوع باختلاف الاعتبارات (فالحكم وسلبه باعتبارين) الاول باعتبار كونه معلوما بوصف المجهولية والثاني باعتبار فرضه مجهولا ويحتمل أن يكون اللفظ بالعرض بالعين المهمة دون العاء فعنه - حيث أنه معلوم بالذات أي بمفهومه ومجهول بالعرض أي بواسطة الغير وهو ما يعرضه هذا المفهوم فالعقل يعلم المجهول بعنوانه ويجعل هذا العنوان عنوانا للحقيقة التي هي مجهولة مطلقا وان كانت باطلة ومخالفا فيحكم على هذا العنوان الحاصل في الذهن ويسلب عنه باعتبار سلبه عن المعلوم المحال فالامتناع انما هو للعنوان وهذا العنوان من عوارضه فاتجه اليه بالعرض (وسيأتي) قال في الحاشية أي في التبصرة التي عقدت لتحقيق المحصورات اه وههنا شبهة أخرى وهي انا اذا فرضنا مثلا زيدا تصور في مرتبة الهيولانية مفهوم المجهول المطلق ابتداء وذهنه خال عن جميع المفاهيم سواء فالاشياء امام معلومة زيدا ومجهولة له فان كانت معلومة فلا يكون شأنها بالابته المفهوم لا بغيره لنفرض كون ذهنه خاليا عن جميع المفاهيم سواء فاذا علم بهذا المفهوم يكون هذا المفهوم صادقا على هذه الاشياء وما صدق عليه المجهول المطلق يكون مجهولا فيلزم كون الاشياء مجهولة

مع انها فرضت معلومة هذا خلف لاجتماع المتنافيين وان كانت مجهولة مطلقة فالمجهول المطلق يكون صادقا عليها ووجها لها وهذا الوجه حاصل في ذهن زيد فصارت الاشياء معلومة من وجه مع انها كانت مجهولة مطلقة وهذا باطل وأجيب عنها بأن الشيء انما يصير معلوما بحصول وجه من وجوهه ان لم يكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية اذا ما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون مبدءا لانكشاف فنختار ان الاشياء مجهولة مطلقة ومفهوم المجهول المطلق صادق عليها ووجه من وجوهها لكن لا يلزم من حصول هذا الوجه في العقل انكشاف الاشياء لكونه منافيا للمعلومية وما أورد عليه من ان اسمها ما يكون حاصلًا بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما ونقيضه مجهولا مطلقا وان شئت تسميته بأسمى آخر ولا شك في تنافي المفهومين ويلزم اجتماعهما بالبيان المذكور فليس بشيء لانا نقول معلومية الشيء عبارة عن انكشافه بالكه أو بالوجه وحصول وجه من الوجوه من غير مناسبة والتفتان ومن غير لحاظ كونه وجها لذلك الشيء حقيقة لا يوجب كونه معلوما كما قال بعض المحققين في ردالمعلم بوجه انه ليس علما الذي الوجه وتسمية ما يكون حاصلًا بنفسه أو بوجه من وجوهه معلوما انما هي من حيث كون هذا الوجه وجها لهذا الشيء وفي تصور المجهول المطلق في مرتبة الهيولانية ليس الالتفات الى شيء آخر ولا الى كونه معلوما بهذا الوجه واما كونه وجها للشيء في الواقع فلا يكفي للعلم لاسباب اذا كان منافيا له فكيف يكون منشأ لانكشافه وان جعل علم الشيء عبارة عن الحصول سواء كان منشأ لانكشاف ذلك الشيء أم لا فلا مناقشة في الاصطلاح وانما الكلام على ما ذهب اليه المحققون وسيبحث عنه في هذا الفن فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق وقد يجب أن في مبدء الولادة لا يحصل أولا الا ما هو من أجلى البديهيان كالوجود وغيره وأما حصول مفهوم المجهول المطلق فمنوع ولك أن تقول حصول هذا المفهوم ابتداء ليس بمحال فاذا فرض حصوله يلزم ما ذكر فافهم ولهذه الشبهة تقرير آخر في شرح الاستاذ قدس سره وقال بتعذر الجواب عنه وذكره يفضي الى التطويل فارجع اليه (الافادة لاتم الا بالدلالة) هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان المنطق لا يبحث الا عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبها وهما لا يتوقفان على الالفاظ فنظرهم وبحثهم ليس الا عن المعاني فواجه ذكر الالفاظ ودلالتها في المنطق مع انه ليس من وظائفه وبيان الدفع ان التعليم والتعلم والافادة والاستفادة في العاوم وغيرها لا تكون الا باظهار ما في الضمير لصاحبه فلا بد من الالفاظ الدالة على المعاني المطلوبة لحصول الافادة والاستفادة حتى لا ينفك تعقل المعاني عن تخيل الالفاظ فلهذه الفائدة أورد مباحث الالفاظ وجعلها من لواحق المقدمة فان قلب الافادة والاستفادة قد يكونان

بالكتابة والاشارة ايضا فوجه تخصيص الالفاظ وما الحاجة الى الالفاظ . قلت في الكتابة والاشارة مشقة لا تخفى فان قيل ان الاشراقين كان فيهم افادة واستعادة بدون الالفاظ بالحدس واشراق القلب قلنا ليس هذا الطريق سهلا ولا يتيسر لكل واحد وانما الغالب فيهما هي الالفاظ وحصر اتمام الافادة بالنسبة اليها لا مطلقا لئلا يرد عليه ان افادة الواجب على الانبياء والاولياء بطريق الوحي والالهام لا بالالفاظ . فالبحت عن الالفاظ في فن المنطق ليس بالذات بل بالتبع للافادة والاستفادة والبحث عنها ليس من حيث انها موجودة . وهى مدونة وجوه وعرض وكيف يحدث بل من حيث انها دالة على المعاني التي يتألف منها الموصل الى المجهول فلذا قلنا لاتم الابدالة وهى كون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر (منها) أى من الدلالة (عقلية) منسوبة الى العقل وانما سميت بها لانه ليس للوضع والطبع مدخل فيها (بعلاقة ذاتية) أى بعلاقة بين الدال والمدلول في هذه الدلالة حاصلة لذاهم فقطع لنظر عن الخارج وهى علاقة الزوم العقلي بينهما كما تدل عليه الخشية ولا بد فيها من العلم بالدال والمدلول والعلاقة بينهما ينتقل من أحدهما الى الآخر . فان قلت الدلالة وقوفه على علم المدلول وعلم المدلول لا يكون الا بالدلالة فيلزم الدور . قلت علم المدلول من الدال موقوف على الدلالة وعلمه مطلقا ليس موقوفا عليها والدلالة موقوفة على عامه المطلق فتعابر الموقوف والموقوف عليه فلا يلزم الدور والاولى ان يراد بالعلاقة الذاتية علاقة التأثير كما قلنا الاستاد قدس سره ليشمل جميع انحاء هذه الدلالة وهى دلالة الأثر على المؤثر ودلالة المؤثر على الأثر ودلالة أحد الأثرين على الآخر كدلالة الدخان على النار وبالعكس ودلالة الدخان على الحرارة (ومنها) أى من الدلالة (وضعية) منسوبة الى الوضع لان في هذه الدلالة للوضع دخلا تاما (يجعل الجاعل) أى يكون لعلاقة جعل الجاعل أى وضع الواضع للدال بازاء المدلول (ومنها) أى من الدلالة (طبيعية) منسوبة الى الطبع لدخول الطبع فيه (بأحداث طبعة) للدال عند عرض المدلول فينتقل الذهن في الدلالة من ممارسة الطبيعة الى ايجاد الدال عند عرض المدلول . فان قلت قد تكون الدلالة بالاسباب العادية على المسباب كدلالة المصباح على المطر والهالة على كثرته فهذه الدلالة خارجة عن الاقسام الثلاثة . نحن المعرف بها . قلت ان كان السبب العادى من ذوى الشعور فيدخل تحت الوضع وان لم يكن فهو طبيعى لا يقال ان دلالة اح على وجع الصدر واح على السعال دلالة طبيعية مع ان الحديث من ذوى الشعور فكيف تكون طبيعية لا نقول لاسم انه يحدث من الشاعرة لجواز ان يحدث من عدم الشعور لكن الوهم من ملاصقة بالشاعرة وعدم العرف من ماصدر عنها وعن غيرها

حكم بصدوره عنها أو يقال يصدر عن الشاعرة من حيث عدم الشعور بها (وكل منها)
 أى من الدلالات الثلاث (لعظية) ، منسوبة للفظ يكون فيها الانتقال من اللفظ الى غيره
 (وغير لعظية) أى ليس فيها الانتقال من اللفظ واذا ضرب هذان القسمان في الاقسام الثلاثة
 صار ستة أقسام الأول دلالة عقلية لعظية كدلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار
 على وجود اللفظ . فان قلت ان دلالة زيد المسموع من وراء الجدار على مسماه دلالة وضعية
 مع ان العقلية أيضا متحققة ههنا فاجمع ان العقلية والوضعية فلا يبنى التباين بين الاقسام الثلاثة
 مع انه لا بد من التباين .^{١٨} قلنا قلنا تحقق الدالتين في مادة واحدة من جهة واحدة ممنوع
 وأما من جهتين فلا بأس به فدلالة زيد على مسماه وهو الشخص المعين وضعى وعلى وجود
 اللفظ أى وجود المنكلم بهذا اللفظ على عدم وضعه له وإنما انتقل الفعل اليه فالاولى
 في مثال هذه الدالة اعط ديز الذى هو غير موضوع للمعى لتكون دلالة على وجود اللفظ
 فقط والثانى عقلية غير لعظية كدلالة الدخان على النار والثالث وضعية لعظية كدلالة
 الانسان على الحيوان الناطق والرابع وضعية غير لعظية كدلالة الدوال الاربع أى
 الخطوط والعمود والنصب والاشارة على مدلولاتها لان دلالتها على مدلولاتها وان كانت
 بتقرر الواضع لها لكن الدوال له متاعا طابا بل هى الامر الواقعى أو الحالة الواقعة الموضوعية
 لمدلولاتها والخامس طبيعية لعظية كدلالة اح اح على وح الصدر والسادس طبيعية
 غير لعظية كدلالة حجرة الوجه على الخجل وصعته على الوجع وسرعة النبض على المزاج
 الخصوص . فان قلت هذه الدلالة من قبيل دلالة الأثر على المؤثر وهى عقلية وليست طبيعية
 فالتحصن الطبيعية في اللعظية وصارت الاقسام خمسة . قلت لهذه الدلالة اعتباران الأول
 اعتبار أن المرض الخصوص يستلزم للصوت المعين والكيفية المعينه للون المعين والمزاج
 المعين للحركة المعينة فهى من هذا الاعتبار عقلية لعلاقة اللزوم بين الدال والمدلول والثانى
 اعتبار أن صدور الدال ووجوده بحسب اضطراب الطبيعة والانتقال فهمان الدال الى المدلول
 بممارسة عادة الطبيعة فهى طبيعية ولا منافاة بين اجتماعهما في مادة واحدة ككونه من جهتين
 والاولى في مثالها ركض الدابة على الارض بيدها عندها مشاهدة العلف وبعضهم لا التبس عليه
 الفرق بين العقلية والطبيعية الغير اللفظية انكرها وباعامت من الفرق يظهر وجودها قال
 في الحاشية أنكر السيد وجود الطبيعية في غير اللفظية واعتبره المحقق الدواني فهو الحق اه
 والانحصار بين الاقسام الثلاثة . والستة لس عقليا بل استقرائى كما يظهر بالتأمل فلذا أو رده
 المنصف بقوله منها ولم يقل وهى إما عقلية أولا (وإذا كان الانسان مدنى الطبع) هذا بيان سبب

اعتبار الدلالة الوضعية اللفظية دون غيرها خاصة لما كان مدنى الطبع يعنى
 طبيعته تقتضى التمدن وهو الاجتماع مع بنى نوعه لان تعينه لا يمكن بدون مشاركتهم وإعلام
 أحدهم على ما فى ضميره لصاحبه وصاحبه له من المقاصد والمصلحة فى المآل^٢ كل والمشارب
 والملابس التى يحتاج اليها فى كل زمان صار (كثير الافتعار) أى الاحتياج (الى التعليم)
 بإعلام ما فى ضميره لصاحبه (والتعليم) أى أخذه ما فى ضمير صاحبه والطبيعية والعلمية
 غير منضبطتين لاختلاف ما باختلاف الطبائع والعقول فلا يحدان لهم على الوجه المطلوب
 فاحتج^٣ فيهما الى الوضعية ولما كانت الاشارات وغيرها من الدوال العبر الالهية لادنى للمهم
 المقصود ولا سيما فى العقولان الصرفة فسدت الحاجة فيه الى الدلالة الوضعية اللفظية (وكانت
 اللفظية الوضعية أعما) أى تشمل الدلالات المذكورة أفساما (وأسهلها أى أهل الدلالات
 تعلما وتعلما) فلها (أى الوضعية اللفظية) (الاعتبار) فى الاسعاه^٤ ال توضحه ان الافادة
 والاستفادة بالدلالة اللفظية الوضعية أشمل وأسهل بخلاف الدلالة العينية والطبيعية لان
 طريق الفهم فيها واحد وهو النقل فى الاول والطبع فى الثانى صار مدنى ما وسعه والوضعية
 فيها وسعة كثيرة لان الالفاظ موضوعه فى كل الاعمال امان وإدراكها السهل والبار غير ذلك
 ولا شترط العلم بوضع الواضع وكفايته وعدم الحاجة الى التدوين فى حصول الافادة
 والاستفادة صارت أشمل وأسهل للتعليم والتعلم أو يقال ان واضع أصول الالفاظ لمعاني هو الله
 تعالى وعلمها لازم له وهو علم لنبيه والنبي لأمة حتى استهزى من يثبت بالدلالة^٥ وهما^٦ منهم فى
 كل درجة وطبقة فبسبب هذه الشهرة صارت أسهل بحسب المأخذ وباحسان الله تعالى
 لم يترك معنى من المعاني الا وضع بازائه لفظا يدل عليه وصار الالفاظ مشتهرة فيها بينهم
 ودلالاتها على كل من المعاني بحسب الوضع فصارت أعم الدلالات من هذه الجهة وما قبل فى
 وجه الانتمية انه كلما^٧ يمكن بالدلالة العقلية والطبيعية والوجدانية العينية^٨ اللفظية^٩ أمكن
 الوضعية اللفظية بوضع الالفاظ بازاء مدلولاتها وليس العكس وليس بشئ^{١٠} لانه ان أراد
 بإمكان الوضعية انه يمكن لنا ان نوضع ونقرر هذا اللفظ لمعنى من المعاني فليس يمكن ليس
 كلاما فيه بل فى أصل الوضع للواضع كما علمت وان أراد ان كل معنى الوضع بحسب
 أصل الوضع فمتنوع لجواز ان يمد من الطبيعة^{١١} مدنى^{١٢} طراريها^{١٣} لغنا^{١٤} يعمل بدل على
 ما عرض لها من غير دلالة على معنى من المعاني وترك هذا المثال بيان وجه الاسهلية لعله زعم
 لفظ الاشمل بالشين المججمة والميم^{١٥} كان الهاء وتوهم كونه بمعنى الاسم^{١٦} على عطافه^{١٧} يريا
 والله أعلم بحال عباده وان كان لهذه النسخة صحة^{١٨} لكن وجد^{١٩} أكثر النسخ مطابقة لما مر من

التفصيل وحمل العبارة على الافادة الجديدة أولى فافهم . فان قلت لما كان غرض المنطقيين بالذات هو المعاني والدلالة الوضعية ليست من أغراضهم الا بالتبع فالاحتياج الى بيان الالفاظ في هذا الفن لا يكون الا الى الالفاظ التي دون هذا الفن فيها كالعربية والفارسية فلا بد من ان تبين فيها الالفاظ المدونة في الحاجة الى بيان أحوالها وعمومها من غير اختصار خاص بانه دون لغة . قلت ان قواعد المنطق أعم فأخذ مباحث الالفاظ أيضاً على سبيل العموم لئلا تكون منافرة ووحشة أو يقال ان تدوين المنطق في كل لغة بمدة من فكاك لغوي اليونانية الى العربية ومنها الى الفارسية فكذلك يمكن نقلها الى كل لغة فلو أخذت مباحث الالفاظ المختصة بلغة دون لغة يحتاج الى تفسيرها اذا دون في غير هذه اللغة (وهنا أي من اعتبار الانسان في التعليم والتعلم الى المعاني المطلقة دون الخصوصية) (تبين أي ظهر) ان الالفاظ موضوعية للمعاني من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجوده في الخارج أوالذهن (دون الصور الذهنية) الخصوصية بخصوصية لها في الذهن (أو دون) الصور الخارجية الخصوصية بخصوصية وجودها في الخارج (كما قيل) بالوضع لها فال في الحاشية فان مناط التعلم والتعليم اللذين يحتاج الانسان فيهما الى التمدن انما هو المعاني مطلقا لا الخصوصية اهـ فحاصله ان المفصود بالتعليم هو المعاني من حيث هي هي لان حيث انها مكشعة بالعوارض الذهنية والخارجية والمرضى من الوضع انما هو الاستعمال ولما كان مناط الاستعمال هو المطلق فالوضع لا يكون الا لها فهذه المعاني هي التي وضعت الالفاظ بازائها ولو كانت الالفاظ موضوعية للمعاني من حيث قيامها بالذهن واكتناها بالعوارض الذهنية أي الشخص الذهني لم يمكن التعليم والتعلم فانهما لا يكونان الا بالانتقال وانتقال هذه المعاني الذهنية الى الخارج غير ممكن لعدم حصولها فيه وكذلك انتقالها من ذهن الى ذهن آخر أيضا محال لان الصورة الذهنية عرض للذهن وانتقال العرض من محل الى محل آخر مع بقاءه بالشخص باطل للشخص بمحله ولو كانت الالفاظ موضوعية للامور الخارجية من حيث الخصوصية الخارجية لم يمكن تعليم الكليات من حيث هي كليات لانها معراة عن الخصوصية فظهر ان الالفاظ موضوعية بازاء المعاني من حيث هي هي والخصوصيات لغة محضة كما يظهر بالاستقراء والتببع وذهب أبو نصر الغاربي وأبو علي بن سينا وتابعوهما الى ان الالفاظ موضوعية للصور الذهنية وبعض المتأخرين ذهبوا الى انها موضوعية للصور الخارجية وما ذكر في المتن هو ذهب الجمهور من المتأخرين ومنشأ الاختلاف هو الاختلاف في المعاني بالذات فن ذهب الى انه هو الامر الخارجى قال بموضوعية الالفاظ له ومن ذهب الى انه هو الامر الذهني جعل الالفاظ موضوعية

بإزاء الأمور الذهنية وعند البعض مبنى الاختلاف على الاختلاف في الملتفت اليه بالذات فمن قال ان الحاصل في الذهن هو الملتفت اليه بالذات قال بوضعها له ومن قال ان الملتفت اليه هو الأعيان الخارجية ذهب الى ان وضع الالفاظ بإزائها فحاصل دليل الشك في ان الموضوع له ماهو معلوم بالذات ولا شك ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانتهاها وهو صفة ذات اضافة لا بد لبقائها من بقاء الموصوف فظهر ان المعلوم هو الصورة الذهنية وهي باقية فالعلم بان ببقائها عند انتفاءها عن الخارج فلاح أن المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية فالالفاظ لا تكون موضوعا للأبازائها ويرد عليه النقض بوضع لفظ الله تعالى فانه ليس بموضوعا للشخص الموجود في الخارج وأيضا يلزم أن يكون كل من القضايا ذهنية على ان البعض ينكرون الوجود الذهني مع القول بوضع الالفاظ للعاني ودليل بعض المتأخرين ان الملتفت اليه بالذات والكاسب والمكتسب إنما هو ذو الصورة فتكون الالفاظ موضوعا له ويرد عليه ان الالتفات قد يكون بالذات الى الطبائع من حيث هي هي أيضا وينقض أيضا بالالفاظ التي لا توجد مانيها في الخارج كالانزاعيات والمعقولات الثانية كالكلية وغيرها فانها ليس لها وجود في الخارج وكالغناء فانه ليس بموضوعا للامر الخارجي لعدم وجوده فيه ويعارض بانه لو كانت الالفاظ موضوعا للعاني في الخارج لاتفى معناها بانتفاءها في الخارج مع انه يبقى انفعال المعنى من اللفظ عند انتفاء الموجود الخارجي فلم يبق الا وضع الالفاظ للعاني من حيث هي هي فهي موضوعة لها ولذا أول البعض هذين القولين الى المعاني من حيث هي هي وجل الصورة الذهنية والامر الخارجي عماها فان الامر الذهني يطلق على نفس الماهية والامر الخارجي وان لم يدان في عليها لكن قد يطلق على ما يقابل الذهني أعم من أن يكون في الخارج أو في مرتبة نفس الشيء من حيث هي هي مع قطع النظر عن التصويبات الذهنية أو يقال ان المراد منها الصورة المعلومة من حيث هي هي ولا يذهب اليك انه على هذا التقدير يكون النزاع لفظيا لان قصودهم واحد وإنما اختلفوا في تعبيرهم عنه بالالفاظ مختلفة فان قلت ان كل الالفاظ ليست موضوعا لماهية من حيث هي هي لانه لم يفرق بين اللفظ الكلي موضوع لما في الذهن ولا بمرض للشيء الا في الذهن ولفظ هذا موضوع للإشارة الى الموجود في الخارج وكذا لفظ الله تعالى ليس فيه نفس الماهية من حيث هي هي وإنما هو موضوع للذات المشخصة في الخارج فواجه القول بوضعها للعاني من حيث هي هي مطالعنا وتأويل القولين الى هذا القول بل الصواب أن يقال ان وضع الالفاظ موضوعا لماهية من حيث هي هي كلفظ الانسان والفرس وبعضها للذهنية كلفظ العلم وغيره من المسمومات الانزاعية

وبعضها الخارج كلفظ الله تعالى وأسماء الجزئيات المادية . قلت مراد المصنف ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي أي لا توجد في معانيها خصوصية خارجية فقط كما ذهب اليه القائلون بالوضع للامر المارجي ولا الذهنية فقط كما هو مذهب من قال بوضعها للامر الذهني بل بعضها للخارج وبعضها للذهن على سبيل التوزيع والاحسن في بيانه ما قاله الاستاذ المحقق في شرحه ان النظر الدقيق يحكم بأن الموضوع له في الكل نفس الشيء من حيث هي هي فاسم ذاته تعالى موضوع بازاء نفس ذاته ولا يلاحظ فيه خصوصية ظرف دون ظرف حتى لو فرض حصوله في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك الجزئيات المادية لو حصلت ذواتها في الذهن لا يتبدل الموضوع له وكذلك المعاني الاتزاعية كالهوية والتمتع لو فرض حصولها في الخارج لا يتبدل الموضوع له ونظيره ما يقال معنى الكل ما لا يتمتع عند العقل تكثره في الخارج مع ان الكليان الضميين كاللشيء وشريك الباري يستحيل تكثرهما في الخارج لكن المفهوم لا يأتى عنه كذلك معاني الألفاظ من حيث هي هي لا تأتي من حصولها في الخارج والذهن وان كانت بحسب الخصوصية آتية عن حصول أحد هاتين طرفي الآخر هذا خلاصة كلامه خذ وحفظه والقول بأن الالفاظ مطلقا لا تخالو من تلك الاوضاع الثلاث اسلم من التكلفات فافهم وههنا اختلاف آخر في أصل الوضع فقال بعضهم ان الواضع هو الله تعالى فقط بأنه وضع الالفاظ كلها المعاني ثم ألقى على الانبياء عليهم ولي نبيه الملائكة والسلام بالوحي ثم الامم أخذوا منهم واليه ذهب الاشعري وجع من الفقهاء استدلوا بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فهدنا لعلنا نعلم على ان الواضع هو الله تعالى وآدم تعلم منه تعالى ولم تعلم الملائكة فاعترفوا بجزمهم وقال البعض وهو جمع من المتكلمين ان الواضع هو الناس والالفاظ اصطلاحية انبعت داعية واحدة أودوا على جمع على وضع اللغات لمعانيها وعرف الباقون من الناس بالارشاد كتعليم الوالدين للطفل وعند البعض ان الواضع هو الله تعالى والناس جميعا لان بعض الالفاظ توقيفية لا يعلم اطلاقه على شيء الا من الشارع وبعضها بالاصطلاح وهذا مذهب أبي اسحق والمذاهب وتفصيلها مذكورة في كتب الاصول واختلاف ثالث وهو ان المناسبة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له ضرورية أم لا قال البعض لا بد من المناسبة والامتناع بين بعض الالفاظ وبعض المعاني واليه ميل المعتزلة وعند البعض المناسبة ليست بضرورية لان اللفظ الواحد قد يكون موضوعا للضدين كلفظ الجون بفتح الجيم للابيض والاسود فلو كانت المناسبة مشروطة لأمكن أن يناسب اللفظ بمعني الضدين

وهو باطل ولك ان تقول ان المناسبة وان كانت مخفية علينا لكن الواضع يعلمها وهذه المناسبة وضعا وان لم يظهر على الغير والقول بأن الدلالة لا تتحقق الا بظهور المناسبة لا يخلو عن تحكم فافهم (ودلالة اللفظ على تمام ما وضع) أى اللفظ (له) يرجع ضميره الى ما معنا. دلالة اللفظ على تمام المعنى الذى وضع اللفظ لذلك المعنى (من تلك الحيشية) أى من حيث انه تمام ما وضع له (مطابقه) يعنى تسمى هذه الدلالة دلالة مطابقة لتطابق اللفظ للمعنى (وعلى جزئه) أى جزء ما وضع اللفظ له من حيث انه جزؤه (تضمن) يعنى تسمى دلالته تضمنية لكونها دلالة اللفظ على ما فى ضمن الموضوع له وانما اختار فى تعريف المطابقة على تمام ما وضع له ولم يقل على جميع ما وضع له ولا عين ما وضع له لان الاول يشعر بالتركيب فيأزم تخصيص المطابقة بالمركب مع ان دلالته المفرد على المعنى الموضوع له أيضا مطابقة فحينئذ لا يكون التعريف جامعا والثانى وان صح لكن فى عدوله عنه الى ما اختار اشارة الى ان تعريف الجمهور بنهاى ما وضع له أيضا صحيح. فان قلت ان لفظ التمام يعنى الجميع ومعناها واحد فكيف يشعر أحد هما بالتركيب دون الآخر مع اتحادهما فى المعنى. قلت التمام والكل والجميع وان كانت متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالقوة أو بالفعل ولهذا يقال للواجب تعالى انه تمام الوجود ولا يطلق عليه لفظ الجميع لان من شرطه الاحاطة بكثرة فقابل التمام النقص وهو أعم مما هو بحسب الاجزاء ومقابل الجميع هو البعض وهو يشعر بالاجزاء. فان قلت ما فائدة قيد الحيشية. قلت فائدة عدم دخول احدى الثلاث فى الاخرى فان اللفظ قد يكون موضوعا للكل والجزء كالامكان فانه موضوع للامكان العام والامكان الخاص وبطلقا على ما اذا أطلق الامكان وأريد به الامكان العام مثلا تكون تلك الدلالة مطابقة لكونها على ما وضع له مع انه يصدق عليه انه دلالته على جزء الموضوع له لكون الامكان الخاص موضوعا له الامكان العام والامكان العام جزؤه فيصدق التضمن على المطابقة وكذا بالعكس وكذلك قد يكون اللفظ مشتركين الملزوم واللازم كلفظ الشمس فانه مشترك بين الضوء والجرم فلما طقت الشمس وأريد بها الضوء مثلا يكون دلالتها عليه مطابقة بوضعها مع انه يصدق عليه انه لازم الموضوع له لكون الجرم موضوعا له أيضا وهذا لازمه فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس فاذا قيد بالحيشية لا تصدق احداهما على الاخرى لان الامكان العام من حيث انه موضوع له لا يصدق عليه بهذه الحيشية انه جزء للموضوع له وكذا الضوء من هذه الحيشية ليس بلازم للموضوع له فبالحيشية امتازت احدهما عن الاخرى امتيازاتهما فلهاذا قيدها (وهو) أى التضمن (لازم لها) أى المطابقة (فى)

المركبات) أي في المعاني المركبة لان في المركبات اذا وجد الدلالة على الموضوع له وهو مركب فلا بد من أن يكون له جزء ودلالة على الجزء يكون تضمنا بخلاف البسيط فان لفظة يدل على مسماه وليس له جزء لانه يكون دلالة عليه تضمنا قال في الحاشية فان فهم الجزء في فهم الكل وهم متعددان بالذات متغايران بالاعتبار كالجنس مع النوع اهـ ويظهر من هذه الحاشية ان فهم الجزء ليس مغايرا لفهم الكل بل هو فهم الكل وينسب هذا الفهم الى اجزائه ويدل عليه ما قال في السلم اللفظ الدال وضعاه في كمال معناه مطابقة وفي جزءه تضمن وهما واحدة فان الكل انما يتعمل بصورة حدانية لا تفصيل فيها لا بعد التحليل وفي المفرد المشترك انما تعدد الصور بتعدد الموضوع اما بوضع الواحد فكأنه موحد لا كثرة . فان قلت لا بد في الدلالة من قصد المدلول اذ لم يكن فهم الجزء مقصودا بل فهم الكل وينسب هذا الفهم الى الجزء كيف تكون دلالة على الجزء تضمنا لعدم القصد ههنا . قلت اعتبار الفصدي في الدلالة عند أهل العربية واما عند الميزانيين يكفي الفهم سواء كان مقصودا أولا . فان قلت ان الاتحاد لا يتأتى الا في المركبات الذهنية كالانسان واما في المركبات الخارجية كالبيت مثلا فالاتحاد اجزائه محال فلا يكون فيها فهم واحد ينسب الى الاجزاء . قلت مراده الاتحاد في الالفاظ الموضوعية بازاء مركب ذهني واما في المركبات الخارجية فالكل والجزء متغايران في انهم . فان قلت فهم الجزء سابق على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل فامعنى قولهم ان التضمن تابع للطابقة مع أن ما بدكر يدل على كون الامر بالعكس قلت المراد بالتبعية التبعية في الحصول من اللفظ بأن الكل يفهم أولا من اللفظ الموضوع له وفهم الجزء من الكل انما هو بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه فهذا المعنى صار الكل أصلا وابتنى عليه الجزء وهذا لا يتنافى كون فهم الجزء بدون الكل سابقا وكونه أصلا باعتبار الاحتياج اليه فافهم لا يقال ان دلالة المركب على جزئه دلالة على غير الموضوع له وهي مجاز والمجاز ليس فيه وضع مع انهم عدوها من أقسام الدلالة الوضعية لانا نقول ليس التضمن ان يذكر الانسان ويراد به الحيوان فقط اذ هو مجاز لانه مستعمل في غير الموضوع له . من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء بل التضمن ان يطلق الانسان على المجموع فدلالته على الحيوان الذي هو جزءه وداخل فيه تضمنية وكذلك الالتزام ليس ذكر الشمس وارادة الفخوة فانه مجاز من قبيل ذكر الملام ووارادة الملام بل ذكر الشمس وأريد به الجرم والضوء لازم له فالدلالة على هذا التقدير لكونه لازما للجرم التزام وقس عليه غير ذلك فافهم (وهو الخارج) عن الموضوع له بأن لا يكون عينه ولا جزءه (الالتزام) أي

تسمى هذه الدلالة دلالة التزامية لدلالة اللفظ على ما هو لازم لعناه فالتحصرت الدلالة
الوضعية في الاقسام الثلاثة وهذا الحصر العقلي ليس فيه احتمال سوى الثلاثة فان قلت
الحصر العقلي عندهم ما يكون دائرياً بين النفي والاثبات وما ذكر في بيان اقسامها ليس
كذلك . قلت الحصر العقلي ما يكون دائرياً بين النفي والاثبات لا ما يكون مذكورياً وان
النفي والاثبات وحصر الدلالة في الاقسام الثلاثة وان لم يذكر به نوال النفي والاثبات لكنه
راجع الى النفي والاثبات بأن يقال ان الدلالة على المعنى إما باعتبار كون اللفظ موضوعاً فهي
المطابقة أولاً فهي إما باعتبار ان هذا المعنى جزء الموضوع له فهي التضمن أولاً بل باعتبار
عدم كونه موضوعاً وأجزأ فهي الالتزامية ولا شك ان العقل يجزم به سره في الاقسام الثلاثة
بمجرد ملاحظة حدودها ولا يخرج قسم عند العقل سواها وهذا هو ما نرى بالحصر العقلي . فان
قلت ان الدلالة الالتزامية ليست دلالة على الخارج . مطلقاً بل لابد فيها من اللزوم فيخرج سند
العقل قسم آخر وهو الدلالة على الخارج بدون اللزوم وهذا ينافي بالحصر العقلي . قلت اللزوم
ليس داخل في حد الدلالة الالتزامية والحصر اعماها باعتبار حدودها . بما نرى ان الحق واللزوم
شرط لصحتها لا يقال لابد في الدلالة ان من اعتبار الحشيات كما اعتبره المصنف بل لا تنفذ
إحداها بالآخرى كما علمت في بيان فائدة قيد الحشية فيختل الحصر اللفظي لعدم كونه دائرياً بين
النفي والاثبات بل يكون دائرياً بين الدلالات الثلاث مع الحشيات لا تنقلر لاعتبار في الالتزام نفي
حشية العينية والجزئية لا حشية عدم العينية والجزئية فالحصر ينشأ من حشية العينية
والجزئية ونفيها فصار حصر عقلياً لا يجتهد الحصر العقلي فافهم . فان قيل ان الحصر في الاقسام
الثلاثة المذكورة للدلالة المطلقة أيضاً يمكن ارجاعه الى النفي والاثبات بأن ينال الدلالة إما
بالعقل أولاً والاول العقلية والثاني اما باحداث الطبيعة أولاً والاول الالهي . والثاني الوضعية
. قلت لابد في الدلالة العقلية من علاقة ذاتية بين الدال والمدلول كما رقت فاحتمال الدلالة
بدون العلاقة مطلقاً قائم عند العقل فهذا الحصر استغرائي واذا عرفت الدلالة الالهية بما لا
يكون فيها علاقة وضعية ولا طبيعية سواء كانت فيها علاقة أخرى أو لا تكون . انزل أصلاً
وجعل هذه العلاقة الذاتية شرطاً لتحققها فينتد صار هذا الحصر الالهي . ان قلت
ان المركب كعبد الله مثلاً موضوع لمعنى فدلالة على معناه خارجة عن الدلالة الذاتية لان
دلالته على المعنى المركب ليس بالمطابقة لان الواضع لم يضعه لهذا المركب بل وضع فرداته
لعناها فصارت باجتماعها مركبة ولا بالتضمن لأن هذا المعنى ليس بجزء من الموضوع له كما
هو الظاهر ولا بالانتماء لانه ليس بخارج عن الموضوع له فدلالة المركب على الموضوع له

عن الثلاث فاختل المحصر ولا يجاب بأن المركب ليس موضوعا للمعنى فهو خارج عن القسم وهو
الدلالة الوضعية اذ هي عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له وليس موضوعا له سوى مفرداته
فلا يحتمل المحصر لكون الاختلال عبارة عن خروج قسم آخر من القسم سوى الاقسام
المتحصرة فيها المقسم لان الدلالة الوضعية ليست عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له والام
تسكن التضعية والالتزامية من اقسام الوضعية لعدم كون الدلالة فيها معنى الموضوع له بل ما
يكون للوضع مدخل فيه، وهذا الغدر يوجد في المركب أيضا لان مفرداته موضوعات لمعناها
فصار للوضع مدخل فيها والجواب ان دلالة المركب داخله في الوضعية وقسم من المطابقة
لان المطابقة اعم من أن يكون فيها وضع عين اللفظ المعنى كافي المفردات أو وضع أجزاء
اللفظ لأجزاء المعنى بحيث تطابق أجزاء أحدهما لأجزاء الآخر والأخير متصف في المركبات
(ولابد) عند دفع ذلك، مقدر بأن يقال ان الخارج يكون مبينا لما هو خارج عنه ولدلالة
الشيء على الشيء لابد من مناسبة وعلاقة فكيف تكون الدلالة مع التباين فدفع بأن الدلالة
الالتزامية ليست دلالة على الخارج المبين العبر المناسب الذي لا علاقة فيه أصلا بل لابد في
الدلالة الالتزامية (من علاقة) أي أمر يستصحب به أحدهما صاحبه (صححة) بصيغة الفاعل
أي يصح انتقال الذهن من اللفظ الى معناه الالتزامي بسبب هذه العلاقة (عملية) أي مسبوقة
الى العقل وهي اللزوم العقلي وهو عبارة عن لزوم نقول شيء من نقول شيء آخر وينتقل بها
الذهن من الملزوم الى اللازم كالزوجة للاربعة فان العقل اذا تصور معنى الزوجة والاربعة
يجد فيهما العلاقة بسببها ينتقل من أحدهما الى الآخر ويجزم باللزوم بينهما وجه اشتراط
اللزوم انه لو لم يستلزم لفهم المعنى الخارجى من اللفظ لان فهم المعنى من اللفظ اما باعتبار وضعه
لهذا المعنى أو باعتبار انتقال الذهن من الموضوع له الى هذا المعنى والاول باطل في الدلالة
الالتزامية لكونها دلالة على الخارج عن الموضوع له والثاني لا يمكن بدون اللزوم العقلي وأما
اللزوم الخارجى فلا يسرطا لوجود الدلالة الالتزامية بدونه كما في الاعمى والبصير وباراد هذا في
مثال اللزوم الذهني أولى من المثال بالزوجة والاربعة كما هو الظاهر (أو عرفية) أي بحسب
العرف بأن لا يكون عند العقل بين اللازم والملزوم علاقة لكن قد اشتهر في العرف والعادة
للزوم أمر بشيء بسببه ينتقل الذهن من أحدهما الى الآخر كالجود بالنسبة الى حاتم فان العقل
ليس عنده علاقة بين الجود والمسمى بحاتم لكن لما صدر الجود عن مسماه كثيرا غاية الكثرة
صار الجود عند العرف من لزوم هذا الاسم بحيث اذا قيل فلان حاتم ينتقل الذهن الى انه جواد
فان قلت ان اللفظ ليس موضوعا للخارج لا بالذات ولا بالعرض ولا وضع له أصلا فدلالة اللفظ

والالتفات كلها سواء لأن اللفظ كما يستعمل في المطابقة وهي مقصودة وملتفت إليها بالذات كذلك التضمن والالتزام أيضا يكونان مقصودين مستعملين ويرد على أهل العربية أنه لا تنحصر الدلالة في الثلاث لتحقيق التضمن والالتزام على طور المنطقيين وهم ليسوا منهم على طورهم . فان قلت يانزم على المنطقيين أيضا عدم الانحصار في الثلاث لتحقيق التضمن والالتزام المستعملين بالذات على طور أهل العربية وهم ليسوا من التضمن والالتزام : د المنطقيين لانهم قالوا باستعمالها بالتبع . قلت ان المنطقيين يدخلون هذين القسمين تحت المطابقة بحسب الوضع النوعي كما علمت فافهم ولا بأس باطناب الكلام لتوضيح المرام (فيل الالتزام : هـ جـ و ر) أى متروك (في العلوم) قال في الحاشية انما قيد بالعلوم لانها لم تجر في المحاورات انتهى معنى في العرف والمحاورات العربية ليست متروكة بل يستعملونها في محاوراتهم وانما ترك في العلوم لكونه غير مصرح وكاشف للمقصود وغير مفيد لا غرض الاصل في العلوم لان الغرض في العلوم هو التعليم والتعلم وهما باعتبار المعرف والحجة والالتزام لا يحصل منه نبي عنهما كما يحصل من اللفظ الموضوع له لان المعرف والحجة مقصودان بالذات والالتزام انما قصد بالتبع وفيه بحث بأنه ان أريد عدم فهم المقصود منه مطلقا فهو ممنوع لانه قد يعبرهم المقصود بالالتزام أيضا اذا كان علامة للزوم الذهني وان أريد ان اللفظ ليس موضوعا للمعنى يفهم منه المقصود بالذات كما في المطابقة فنقول في التضمن أيضا اللفظ ليس موضوعا له فواجه ترك أحدهما دون الآخر وان أريد به معنى آخر فلا بد من بيان فارق بينه وبين التضمن (لانه) أى الالتزام (عقلي) اذ هو انتقال من الملازم الى اللازم وليس له لفظ موضوع بازائه فصار عقيما والمفيد للتعليم والتعلم لا يكون الا ما هو أسهل وهو الوضعي فهذا كان متروكا في العلوم . فان قلت قد مر ان العقلي تكون فيه علاقة ذاتية وهو اللزوم العقلي وعلاقة التأثير في المحاورات التي تكون باعتبار ما كان أو باعتبار ما يكون وعند وجود القرائن الموضحة لتفسير الموضوع دلالة التزامية بواسطة تلك القرائن وليست عقلية لعدم العلاقة الذاتية فالقول بكونه عقيما مطلقا باطل . قلت ليس المراد بالعقلي ههنا ما مر في تقسيم الدلالة بل ان الدلالة الالتزامية ليست بواسطة الوضع فصارت عملية فتأمل وفيه نظر بأنه ان أريد انه ليس فيه مداخل له للوضع أصلا بالذات فلا بالعرض في نوع وان أريد انه لا مدخل له بمعنى الدخول التام فالتضمن أيضا كذلك فواجه ترك ذلك دون هذا لا يقال ان التضمن له خصوصية ولا توجد هذه الخصوصية في الالتزام وهي كون المدلول فيه جزء للموضوع له لا نقول للالتزام أيضا خصوصية عدم الانفكاك فهو كالجزء وهي تكفي في الدلالة وليس لخصوصية الدخول في الموضوع مزيد دخل في الدلالة (ونقص بالتضمن)

الناقض هو الغزالي النقض ابطال الدليل بتخلف الحكم عنه أو استلزامه فساداً آخر وهو اجالي
 اذ لم يمنع على مقدمة معينة وتفصيلي اذا منع عليها وبكلا المعنيين ينقض بالتضمن تقرير الاول
 ان الدليل الذي أوردتم على مهورية الالتزام فاسد لانه يوجد في التضمن مع صدق كونه غير
 مهور فتخلف الحكم عن الدليل فيبطل الدليل وعدم مهورية مظهره واما جريان الدليل
 فلان التضمن أيضاً على لعدم الوضع له والانتقال من الكل الى الجزء لسبب العقل والتضمن
 والالتزام سيان فكيف يترك أحدهما دون الآخر مع وجود دلالة لهما على السواء
 . فان قلت قد وجد في التضمن وجه آخر لعدم المهور وهو كونه جزءاً من الموضوع له ولاصفاً
 والجزء أقوى من اللازم فلا يلزم من هجر الأضف هجر الأقوى . فإثباته المهور كونها
 عقلية وهي متحققة فيهما على السواء وان كان له وجه آخر أقوى وأمانير الثاني وهو
 النقض التفصيلي فأن يمنع على مقدمة معينة بأن المستدل اذا أراد بكونها عقلية ان أراد بكونها
 عقلية صراحة ليس للموضوع مدخل فيه أصلاً فمنوع ضرورة ان دلالة اللفظ لا تكون الا
 بكونه من لوازم الموضوع له فصار لاوضع دخل بهذا الوجه وان أراد ان لا عقل شريك فيه فهذا
 المعنى يوجد في التضمن أيضاً ولو قيل بالفرق بأن اللازم غيره المعنى لان من لوازم الشيء انه
 ليس عين كل واحد مما يغيره والمغاير غيره متناه بخلاف الأجزاء فانها ما شاعرة فاعبار الالتزام
 يوجب اعتبار الغير المتناهي في مدلول اللفظ قلنا ليس المعنى في الالتزام مطلقاً للوازم بل
 اللوازم السببية ولا نسلم عدم تماهيا . فان قلت ان الالتزام يترك في المنطوق دمر بها وأحوالاً فما
 معنى مهورية يتفق في العلوم . قلت معناه انه لا يعرف بحيث ينتج به كونه موجباً للادعاء على .
 المتعلم لكونه غير سهل بخلاف اختيه فتأمل (ويلزمهما) أي التضمن والالتزام المطابقة بمعنى
 اذا وجد التضمن الالتزام فلا بد من وجود المطابقة فان دلالة اللفظ على الجزء واللازم فرع
 الدلالة على الكل والملازم . فان قلت لزوم المطابقة للتضمن ظاهر واما الالتزام فلا يجوز ان
 يكون من الدلالة المجازية فأين الدلالة على الموضوع له . فإثباته هناك وان لم يكن الموضوع له
 تحقيقاً لكنه يكون تقدير او مراد المصنف أعم منهما ولا يرد الاشكال على المنطوقين لانهم قالوا
 بالتقدم والاستثناء في المطابقة فقط والدلالة المطلقة ليست كذلك فدلالة التضمن والالتزام
 لا يقصدان بالذات بل المقصود بالذات منهما انما هو المطابقة وايرادهما الى لغت بهما الى المطابقة
 فهي الملتفت اليها بالذات فحينئذ يستلزم ان المطابقة تحقيقاً فلا حاجة الى أخذ الاستلزام
 للموضوع له بالمعنى الأعم وأما عند أهل العربية يحتاج الى أخذ الاستلزام بالمعنى الأعم الشامل
 للتحقيق والتقدير لانهم اعتبروا في مطلق الدلالة اللفظ والاستعمال . فان قيل اذا كان

التضمن والالتزام تابعين للطابقة غير مقصودين بالذات فيختل الحصر الوضعي في الثلاث عند أهل العربية مع أنهم حصروه في الثلاث بيان الاختلال ان التضمن والالتزام في المنطق تابعان للوضع له وعند أهل العربية ليسا كذلك فلا يكونان داخلين في التضمن والالتزام المقصودين بالذات فزاد على الثلاث المقصودة قلنا ان أهل العربية ما حصروا الدلالة المطلقة في الثلاث بل الدلالة القصدية فخر وجههما على هذا لا يضرا لمصر ولا يرد على المنطقيين اختلال الحصر بالتضمن والالتزام المقصودين عند أهل العربية لدخولهما في المجاز عندهم وعدوهما في الوضع لحمل الوضع على معنى شامل للوضع النوعي وهو يو جد فيه ما يفهمه الحيشية يدخلان تحت المطابقة فلا يمتثل الحصر أصلا هذا تفصيل ما مر سابقا (ولا عكس) أي لا يلزم التضمن والالتزام للطابقة أما الأول فلجواز أن يكون لشيء معنى مطابق بسيط لاجزائه كالواجب تعالى والمقول المجردة وهذا موقوف على كونه بسيطا في الخارج والذهن كما مر وأما الثاني فلا نعتل كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها ، فان قلت ان الغفلة عن اللوازم لا تدل على عدم كونها في الواقع فيجوز أن يكون اللفظ لوازم تتكون الدلالة عليها بالالتزام فالالتزام لازم للطابقة . قلت ليس المراد ان الغفلة تدل على عدم كون اللوازم في الواقع وعدم كون الدلالة عليها التزامية بل المراد ان الحكم بعدم استلزام المطابقة للالتزام على تقدير اعتبار اللزوم الذهني فيه يدهي ضرورة ان نعتل كثيرا من المعاني مع الغفلة عن غيرها فلو كان لها لوازم ذهنية يستلزم تعقلها تعقل هذه اللوازم وهذا يقتضي أن يكون المعبر في الالتزام اللزوم الذهني بالمعنى الأنحص فافهم (وكونه) أي كون الشيء (ليس غيره) أي لا يصدق عليه غير هذا الشيء مثلا زيد من لوازمه انه ليس به مبرولانه لا يقال انه عمر ووكذا كل شيء ليس غيره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الالتزام لازم للطابقة لان كل شيء له لازم وهو انه ليس غيره فلا يتخلو معنى مطابق عن كونه ليس غيره فيكون هذا المعنى لازما لكل معنى من المعاني فلا يصح قول المصنف ولا عكس في الالتزام تقرير الجواب ان كونه ليس غيره (ليس مما يسبق للذهن اليه دائما) اذ كثيرا ما نتصور الماهيات ولا يخطر ببالنا غير هافضلا عن انها ليست غير هاف في دلالة الالتزام يلزم أن يكون الذهن سابقا من اللزوم الى اللازم لا يقال ان علم الشيء عبارة عن انكشافه بحيث يمتاز عن غيره فالامتياز عن الغير من لوازم العلم لانا نقول هذا مسلم لكن لانسلم ان الامتياز عن الغير يستلزم الشعور بالغير فافهم . فان قلت ان كل معنى من المعاني لا يتخلو من كونه شيئا معلوما ومفهوما وهذه من لوازمات تعقل نفس الشيء لا يحتاج الى تصور الغير قلت لاشك في ثبوت هذه الأمور لكل معنى من المعاني واما لزوم ته ورها عند

تصور المعاني فمنوع لان نقل شياً ولا نلقت أصلاً الى شئ من صعاته فيبطل ما زعم الامام
الرازي من لزوم الالتزام للمطابقة مستدلاً بهذه البيانات المذكورة ولعله زعم ان اللزوم البين
بالمعنى الأعم . يعتبر في الالتزام مع انك قد عرفت ان الاعتبار للزوم البدن بالمعنى الأخص وهو ان
يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم وهذه الأمور ليست كذلك ولا يخفى عليك ان عدم
اللزوم بينهما بهذا البين انما يتم اذا كان من شرط الالتزام لزوم عقلي وأما اذا كان أعم من
أن يكون عقلياً أو عرفياً كما قال الله - نف فليس يتم لجوار أن يكون له لازم عرفي باعتباره
يكون الاستلزام بينهما (واما التضمنية والالتزامية فاللزوم بينهما) هذا بيان حال التضمنية مع
الالتزامية بعد بيان حالهما مع المطابقة . حاصله ان التضمن ليس بلازم للالتزام ولا بالعكس
أما الاول فلان المعاني البسيطة قد تكون لها لوازم ذهنية فهناك التزامي بدون التضمن كدلالة
العمى على البصر فان البصر خارج عنه ولازم له لا يقال ان العمى هو عدم البصر فيكون
هناك تضمن أيضاً لاننا نقول ان العمى عبارة عن عدم . نسوب الى البصر والبصر خارج عنه
فلا يكون مركباً . فان قلت ان قيد البصر وان كان خارجاً عنه لكن تقييده داخل فيه لان
العمى في لغة العرب موضوع لعدم مع التقييد قلت ايس الكلام هنا على اسمة مال العرب
ومحاوراتهم بل المدعى . جوده معنى بسيط له لازم ذهني فالعمى وان كان . قيد لكن يمكن ان
بوخذ على طريق لا يكون التقييد والتقييد داخلين فيه وهذا القدر يكفي للثال وقد مثل بالواجب
تعالى وأنت خير . بأن الواجب تعالى ليس له لوازم حقيقية عند كثير من المتكلمين فضلاً من
أن تكون عقلية وهذا لا يتم اذا أريد باللوازم أعم من أن يكون عقلياً أو عرفياً فالواجب له لوازم
عرفية وأما اذا أريد اللازم العقلي كما هو عند المنطقيين ففي حيز الحماء . وأما الثاني وهو ان
الالتزامي ليس بلازم للتضمن إذ كثير من المعاني المركبة تتصور مع الفعلية عن جميع عوارضه
كالاند . ان مثلاً فانه متصور ولا يفهم منه معنى خارج عنه . وأما قول ان هناك شعوراً للمعنى
الخارجي لكن ليس لما شعور بهذا الشعور فبعد غاية البعد لا يلتفت اليه . فان قلت ان
المركب عبارة عن مجموع الاجزاء مع الهيئته التركيبية فالتركيب من لوازمه ولا يمكن وجوده
بدون الكل والجزء والتركيب فهنا لا بد من التضمنية والالتزامية فلا يصح القول بانفكاك
التضمن عن الالتزام . قلت في المركب لا بد من فهم ما يصدق عليه الكل والجزء . واما فهم الكلية
والجزئية فغير لازم له لانهم امن الموارض فتصورها ليس من لوازم تصور الذات لا يذهب
عليك ان أريد باللزوم من اللزوم التقديري بحيث لو كان له معنى لازم لكان دلالة عليه
بالالتزام فعدم استلزام التضمن الالتزام مشكل (والافراد) أي كون الشئ مفرداً (والتركيب)

أى كونه مركباً (صفة اللفظ) يعنى ان اللفظ موصوف بصفة كونه مفرداً أو كونه مركباً بالمعنى
هذان بيان ما هو من توابع الدلالة لان اللفظ اذا دل على المعنى فلا يخفى ما أن يكون مفرداً أو
مركباً فينبغي ان أى مركب يدل على الغول الشارح رأى مركب يدل على الحجة والاول
هو المركب التقييدى والانى هو الجزئى كالتقصية التى تكون جزء النياس وبين الالفاظ
المفردة لكونها دالة على اجزاء المعروف والحجة واختلف فى ان الافراد والركيب صفتان
للالفاظ أو المعانى فذهب البعض الى ان الافراد والركيب صفتان للمعنى واليه مال ميرابو الفتح
فى حاشية الجلالية وهو موافق لمذهب المنطقيين لانهم لا يصنعون الاعن المعانى فالمعنى المركب
ما يدل جزء لفظ ذلك المعنى على جزء المعنى والمفرد ما ليس كذلك وذهب البعض الى انهما
صفتان للفظ وهو موافق لاهل العربية فاللفظ المركب ما يكون جزؤه دال على جزء معناه
ولاشبهة ان الالفاظ والمعانى معتبران فى الافراد والركيب وان ادمه ابدال والآخر مدلول
فمن راعى جانب الدال ذهب الى كونهما صفة للفظ كما اختاره المصنف ومن راعى جانب المدلول
ذهب الى انهما صفتان للمعنى كما ذهب اليه ميرابو الفتح فقول المصنف رد عليه كما قال فى الحاشية
قال ميرابو الفتح فى حاشيته على الحاشية الجلالية للتهذيب ان الافراد والركيب صفة للمعنى
وقوله الافراد والركيب صفة للفظ رد عليه كما لا يخفى واليه أشار فدوة المحققين فخر المله
والدين فى الحاشية على حاشيته حيث قال الافراد والركيب صفة للفظ لا المعنى وقيل باله كس
فتأمل حاصله ان فخر الدين قال الافراد والركيب صفة للفظ لا المعنى وقيل صفتان للمعنى
لا للفظ فأشار بقوله قيل الى أن مختاره هو الاول لان قيل يستعمل فى موضع الضعف
والمرجوح فالراجح عنده هو مختار المصنف والسابق الى الذهن أولاً وانما هو الالفاظ فهى
بوصوفية الأفراد والركيب أولى والحق ان النزاع لفظى لان ما قيل قول المتنازعين واحد
لان اللفظ والمعنى كليهما معتبران فيهما ومتلازمان تحقيقاً لان الفرق بينهما انهما اذا نسبوا
الى المعنى يقال فى تعريف المفرد والمركب ما لا يدل جزء لفظ معناه وما يدل جزء لفظ معناه
واذا نسبوا الى اللفظ يقال ما لا يدل جزءه فيضاف الجزء الى اللفظ بدون الاحتياج الى التقدير
بمخلاف الاول فانه يحتاج الى تقدير اللفظ ليصح المعنى وهذا لا يقتضى تعابر المتنازع فيه بحسب
المعنى لان الدال والمدلول والالفاظ والمعانى معتبران فى كل منهما وليس التباير الا فى التعبير
فقط هذا هو النزاع اللفظى (لانه) أى اللفظ هذا دليل على ما اختاره من كونهما صفتين للفظ
(ان دل جزؤه) أى جزء اللفظ (على جزء معناه) أى معنى اللفظ (فركب) لوجود التركيب فيه
(ويسمى) ذلك المركب (قولا) واطلاقه على ذلك اطلاق مجازى اذ هو حقيقة فى التلفظ

والمركب انما هو المقول (ومؤلف التأليف) فالمركب والقول والمؤلف كاهاءة بحسب المعنى وانما الفرق باعتبار التعبير بالالفاظ المختلفة وقد يفرق بين المركب والمؤلف بأن ما يكون بين أجزائه مناسبة وألفه يسمى مؤلفاً وما ليس كذلك فهو المركب وربما يفرق بينهما بأن ما يدل جزؤه على شيء فان كان هذا الشيء جزء المعنى الدال فهو المؤلف كعبد الله اذا لم يكن عاملاً بجزؤه وهو العبد يدل على المعنى وهو العبودية وهذا المعنى جزء من معنى الدال وعبد الله وان لم يكن جزء المعنى الدال فهو مركب كعبد الله اذا صار عاملاً بغيره هو الله تعالى، وجزء هذا اللفظ الدال وهو العبد يدل على معنى العبودية لكن ليس هذا المعنى جزءاً من معنى الدال وهو الله تعالى يخص المعين لان اجزائه هي اعضاؤه ومقابل هذا المركب هو المفرد بمعنى ما لا يدل جزؤه على شيء أصلاً المفرد المذكور في المتن فانه مقابل للمؤلف (والا) أي وان لم يدل جزء اللفظ على جزء معناه (مفرد) فان قلت ان المفرد مقدم على المركب بالطبع وكان الأتيقن بتعريف المفرد على المركب والمصنف اختار العكس قلت التقابل بين الله والمركب تماثل العدم والملازمة والأعدام انما تعرف بملكاتهما اقلها فذا قدم تعريف المركب على المفرد فان قيل اراد ان يعرفات غالباً انما يكون بالاستقلال فاوجه ارادها في صورة الاستدلال فلما لم يرد ذلك في كلامه وحصول المرام وأطمئنا ان اذهان ذوي الافهام وهو لا يحصل الا بترادفها انما لا يقال ان تعريف المفرد ليس جامعاً لخروج عبد الله عما عنه مع كونه منه لانه يسدق عليه ان جزء لفظه يدل على جزء معناه لان ما يدل عليه جزؤه هو جزء معناه الاضافي لانا نقول المراد دلالة على جزء المعنى المقصود والمقصود من العانية هو الله تعالى يخص المعين ولا يدل جزء هذا اللفظ على جزء هذا الشخص المعين المقصود فالقصد أيضاً معتبر في الدلالة وان لم يذكر بنا على المشهور فالشخص على أربعة أقسام الاول ما لا يكون له جزء أصلاً كونه الاستفهام والثاني ما يكون له جزء لكن لم يدل على جزء معناه كزيد، ثلثاً فان لفظه أجزاء وهي الحروف الثلاثة وليسكن لا يدل واحداً منها على جزء معناه وهو عضو من أعضاء الشخص المعين، والثالث ما يكون له جزء دال ولكن لا على المعنى المقصود كعبد الله عام فان له جزأه دال على معناه لكن لا يدل على المعنى المقصود وهو الشخص المسمى به والرابع ما يكون له جزء دال على المعنى المقصود لكن دلالة عليه غير مقصودة كالحية وان الباطق اذا سمى به شخص انساني فدلالة جزاء اللفظ لا تدل على جزء معناه المقصود وهو الشخص الانساني لان الحيوان جزء ماهية هذا الشخص لا يمكن دلالة على هذا ليست مقصودة بل المقصود حينئذ انما هو الشخص المسمى به مع قطع النظر عن كونه حيواناً أو ناطقاً أو كونه كل واحد منهما جزءاً له فان قلت الحيوان الناطق اذا لم يكن

علما فهو مركب مع ان تعريف المفرد يصدق عليه لان جزء لفظه لا يبدل على جزء معناه التضمني وفي التعريف لم يقيّد الدلالة بكونها على جزءه المطابق فلم يصّر تعريف المركب جامعاً لوجهه والمفرد مانعاً للدخول ما هو ليس من افراده . فقات المركب ما يكون جزؤه مقصود الدلالة في الجملة . بأي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى فالحيوان الناطق مركب لان فيه دلالة على الجزء المطابق وان لم يكن على الجزء التضمني وفي المفرد لا بد من انتفاء الدلالة من جميع لوجوه فلا يكون مفردا ولذا قيد البعض بكون دلالة جزئه على جزء معناه المطابق فيرد عليه المركبان المجازية لانه لا دلالة فيها على جزء معناه المطابق أو ليست مستتمة ملّة في معناها الموضوعية له الحقيقي الآن تدخل فيه ويراد بالوضع أعم من الشخصى والنوعى كما مر وان شئت تفصيل المغام والاطلاع على ما يخرج من الاحتمالات فارجع الى شرح جدى ومولاى عمدة العامة رقدوة العرفاء أجدهم بالحق قدس سره ونحوه الاطالة تركناه (وهو) أى المفرد (ان كان مرآة) أى آلة واسطة لتعرف الغير) أى لان يعرف به حال الغير (فقط) أى لا يقدّم به غير هذه المرتبة لاخير (فأداة) أى فيسمى هذا المفرد أداة في عرف المدّطعين وحرفا في عرف النعاة حاصله ان المفرد ان كان دالا على معنى غير مستقل بالمفهومية بمعنى انه لا يعقل بدون انضمام أمر آخر يكون هو مرآة له فأداة كفى وعلى فانه ما يدلان على نسبة الظرفية والاستعلاء فهي واسطة لتعرف حال الطرفين وهما لا يدلان الا على النسبتين المطلقتين وتعين النسبة انما هو بتعين الطرفين لا يقال ان الأداة اذا كانت واسطة لتعرف الغير فلم يكن لفظها دالا على معنى بالذات لان فهمها بتبعية فهم الاطراف فكيف يكون من أقسام المفرد الذى هو الدال بالذات كما عرفت لاننا نقول ان فهم الاطراف واسطة في الثبوت للدلالة فتكون الدلالة وصفا بابتنا للدادة التي هي ذات الواسطة للاطراف بالذات كالحركة الثابتة للسيد والمفتاح جميعا فلا يضر كونها دالة بالذات وأما الملاحظة فالاطراف فيها واسطة في العروض والملاحظة ثابتة لها بالذات وللأداة بالعروض لان ملاحظتها ليست الا بملاحظة الاطراف فالتبعية في الملاحظة مساهمة ولا شك أنها غير الدلالة والكلام فيها فان قيل ان اهل العربية يقولون إن من موضوعة للابتداء وعلى الاستعلاء ومعنى الابتداء والاستعلاء معنى مستقل بالمفهومية لانها معنيان للفظ هما وهما اسمان بلاخلاف فلو كانا غير مستقلين يلزم كون لفظهما ما الموضوعين لهما حرفين مع أنهما اسمان فصار الحرف الموضوع له موضوعا بمعنى مستقل فيلزم كون الحرف اسما قلنا هذا المعنى الماحوظ بالذات ليس معنى للحرف بل معنى الحرف هو الذى لا تناله الملاحظة أولا وبالذات وفي الوضع لا بد من لحاظ المعنى أولا وبالذات والمعنى الحرفي لما يصلح لذلك فلا

بعدم إيراد معنى لازم له جامع والجامع معنى اسمى فوضع الحرف عام والموضوع له خاص
فالابتداء والاستعلاء في من وعلى مثلاً مرآتان للاحظة العلاقات الابتدائية والاستعلائية
الجزئية فتأمل. فان قلت قد تقدم المركب على المفرد في التعاريف لما عرفت فاجبه تقدم المفرد
على المركب في بيان الأقسام. قلت ان التعريف يكون باعتبار الماهية وهو المركب كان
وجوده يؤول مفهوم المفرد عدم هذا الوجود فالوجود تقدم على عدمه والأقسام باعتبار الذات
وذا ان المفرد تقدم على ذات المركب بالطبع لا احتياج اليه. فهناك ليوافق الوضع الطبع
ونقص بالاسماء اللازمة للاضافة بأن فهم. هنا يحتاج الى المداخلة به صارب نسبة مستقلة
بالمفهومية فتدخل تحت تعريف الأداة فيلزم كونها أداة مع ان اسماء والجواب عنه ان
معاني هذه الاسماء مستقلة بالمحوظية ويتعلق بالحاطة من غير واسطة في العروض وتسكون
واسطة للحاطة حال الغير أيضاً فلا يكون صغيراً محضاً بخلاف الأداة فاما لا يتعلق بالاسماء فمعانيها
وانما هي صغير محض للاحظة حال الغير فهنا لا يتعلق بالحاطة بالذات وانما يتعلق بالواسطة
في العروض (والحق ان الاسماء الوجودية) أي التي تدل معانيها على الوجود ككان
وصار واصبح وغيرها من الافعال الناقصة (منها) أي من الأداة عند المتطمين. اما عند
المؤدين فهي من الافعال الناقصة لدلالتها على الزمان ونقصها عن درجة الافعال لعدم صحة
الخبر بها وحدها وانما سميت الكلمات الوجودية لانها ليس بمعنوماتها الاثبات نسبة في زمان
فقول المصنف والحق اشار بأن في كونها من الافعال اختلاف فعند البعض أفعال لتصرفها
واقترانها بالزمان وهو لا يوجد الا في الفعل وقال البعض انها من الأداة لان معانيها غير مستقلة
لا يتم الا بالاسم والخبر والمطلق انما ينظر الى المعاني وهي غير مستقلة كالأداة فالحق انها منها
(فان) بالتشديد من الحروف المشبهة (كان) أي لفظ كان (مثلاً معناه) أي معنى كان (كون
الشيء شيئاً لم يذ كر بعد) أي مادام يذ كر كان هذا دليل لكونه من الأداة حاشية أن كان
معناه كون الشيء وهو اسم كان شيئاً وهو خبره. لا كان زيد قائماً معناه كون زيد شيئاً وهو
القيام ولم يذ كر هذا الشيء مادام يذ كر كان بل يكون مذ كور بعده كما ترى وهذا الكون
نسبة محضة غير مستقلة فصار الدال على معنى غير مستقل والمنطقيون ينظرون الى المعنى فوجدوا
معناها كالأداة فقالوا انها أداة (وتسميتها) أي تسمية هذه الكلمات كلمات دون أداة هذا
جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الافعال لما كانت من الأداة فلم يسموها كلمات دون أداة
والجواب ان تسميتها (كلمات لتصرفها) أي لتصرف هذه الكلمات بتجملها ماضياً ومضارعاً
وغير ذلك من التهي والامر واسم العاعل والمفعول وغيرها (ودلالتها) أي لدلالة هذه الكلمات

(على الزمان) والتصرف واقتزان الزمان إنما يكون في الكلمات فلذا سموها بها وأما بالنظر إلى المعاني التي هي منظور المنطقيين فليس الأمن الأداة تتميمها عندهم ليس إلا على سبيل المجاز، تشابهها بما في التصرف واقتزان الزمان والنحاة منظورهم الألفاظ والألفاظ لما كانت متصرفة ومعانيها مقترنة بالزمان وهو من خواص الأفعال فعندوها منها . فان قلت هذا بحث عن الألفاظ والنظر إلى الألفاظ يرجح باعتبار البحث ما قال أهل العربية من كونها أفعالا . قلت ان المنطقيين وان كانوا يبحثون عن الألفاظ لم يكنوا ليست مقصودة بالذات بل من حيث انها أداة على المعاني المصطلحة فالمقصود من الألفاظ هو المعاني وجودها غير مستقل ورجحوا جانبها وعدوها من الأداة فالأداة عندهم قسمان ما لا يقترن بالزمان أصلا وما يقترن به وهو يكون من الزمان وابط الزمانية كالأفعال الناقصة وعند النحاة تكون الأفعال على قسمين بعضها يدل على الحدب والزمان والنسبة وبعضها لا يدل على الحدب بل على الزمان والنسبة كهذه الكلمات . فان قلت لما عدوها من الأداة وصارت منها فلم يغيروا اسمها ولم يسموها أداة كغيرها من الأدوات قلت الكلام في التسمية أسهل ولا يبالون بها ولم يلتفتوا إلى الألفاظ لا يذهب عليك ان كان التامة بقيت داخلية في الكلمات لعدم وجود معنى الحرفية فيها والاستاد المحقق قدس سره قال بدخول الناقصة أيضا فيها وتلخيص كلامه ان طبيعة الوجود المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي أمر واحد وهو المعبر عنه بالكون وهو في نفسه معنى مستقل وعدم الاستقلال إنما يعرض له بخصوصية لحاظ بين الموضوع والمحمول فلو اقترن بأمر واحد كزبد مثلاً كما في التامة يبقى على استقلاله ولو اقترن بالآخرين كما في الناقصة فبسبب هذه الخصوصية يخرج عن استقلاله فعروض عدم الاستقلال إنما هو من جهة الربط لا بحسب نفسه ففهموماتها . فهمومات مستقلة وعدم الاستقلال لسبب العوارض الخارجية لا يخرجها عن الاستقلال ولا يدخلها في غير المستقل والا يلزم أن تكون جميع الأفعال المتعدية مثل في زيد همرا وغيره من الأدوات . لا يقال ان الأفعال الناقصة لا تدل على النسبة والزمان وليس فيها معنى حدثي لتستقل به لانا نقول معنى الوجود المصدري محفوظ فيها والنسبة إنما هي من العوارض كما في المثال اهـ ولك أن تقول ان كان المذكور ليس معناه كوناً مطلقاً بل كوناً مخصوصاً محتاجاً إلى ذكر الاسم والخبر كمن معناه الابتداء المخصوص وهو لا يتصور بدون الطرفين فصار حاله كحال الأداة قال السيد الزاهد ان الكون نسبة محضة غير مستقلة وليس معنى مشتركين الكونيين كيف وهذا المعنى ان كان مستقلاً كان كوناً في نفسه لا لغيره وان كان غير مستقل كان كوناً لغيره لا في نفسه رأما الأفعال المتعدية فمعناها مستقلة وان كانت

بحسب الاستعمال محتاجة الى الغير فافهم فانه دقيق وبالتأمل تحقيق (والا) أى وان لم يمكن
 مرآة لتعرف حال الغير (فان دل) أى هذا المفرد (بهيمته) أى بصورته التركيبية الحاصلة من
 الحركات والسكنات وترتيب الحروف (على زمان) من الأزمنة الثلاثة (فمكلمه) أى فيسمى
 هذا المفرد كونه توضيحه ان المفرد ان لم يكن مرآة وكان مستغلا بالدلالة على هذه المفهوم من
 لفظه وتكون هيئته الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف دالة على زمان من
 الأزمنة الثلاثة وهى الماضى والحال والاستقبال فهى كلمة كنصر فان هيئته التركيبية مع
 القنات الثلاث دالة على معنى مقرر بالزمان الماضى فيكون فعلا عند الحويين وكلمة عند
 المنطقيين . فان قيل الهيئته بدون المادة لا تدل على شئ فلم قال بهيمته ولم يقل بهيمته ومادته
 قلت ان الهيئته لا توجد بدون المادة فاذا قال بهيمته والمادة من شرائطها فقد فهمت . فاما الحاجة
 الى ذكرها فالدال هو الهيئته والمادة من شرطها لاشطرها فلا ينتقض بمثل الزمان والصبوح
 والغروب أى المدا والغد والامس فانها وان دلت على الزمان لكن لا بهيمتها فلفظ بل الهيئته مع
 وجودها في هذه المادة الخاصة بالمادة ههنا شرط الدال لاسطره والا كان لفظ الدخول
 والقبول أيضا دالا على الزمان مع انه ليس كذلك فعمل ان هذه الدلالة باعتبار خصوصية
 وشرطتها وفي الكلمة لا تكون المادة شرط ابل شرطا وأما عند الحويين فيخرج الصبوح
 والغروب بقيد أحد الأزمنة الثلاثة أيضا وههنا اعتبر والدلالة على الزمان مطلقا فخرج بقيد
 الهيئته . فان قلت ان هيئته نصر توجد في جسق مع انها غير دالة على معنى فضلا عن الزمان لانه
 مهمل وكذا في حجر لا يدل على الزمان لكونه غير متصرف . قلت المراد بدلالة الهيئته دلالتها
 اذا وجدت في مادة موضوعه متصرفه لا مطلقا في جسق الوضع . ففقد وفي حجر التصرف
 . ففقد وما وجد فيه الهيئته مع شرط الوضع والتصرف يدل على الزمان لا محالة . فان قيل ان
 ان أحد توجد فيه هيئته الماضى وبعمل توجد فيه هيئته المضارع وهما مستغان من الحد والعمل
 ومادتهما متصرفه مع انها اسمان لا يدلان على الزمان . قلنا ان أحد وكذا به مل اذا كانا معين
 لا يكونان متصرفين بل صارا جامدين وأما اذا لم يكونا كذلك فهما يدلان على الزمان
 والاشتقاق الصرف لا يكفي للتصرف . لا يقال ان صيغ المتكلم والمخاطب ونحوهما
 مع الاتفاق في الدلالة على الزمان فعمل ان الدلالة ليست بهيمته والاختلاف في هذه الصيغ .
 لانا نقول المراد دلالة نوع الهيئته لانخصها فالهيئته الماضية باقية في جميعها باعتبار النوع وهى
 دالة والمادة من شرائطها لانعلم بالضرورة ان الهيئته اذا اتحدت والمادة وان اختلفت كما في
 ضرب وزهوب لم تختلف الدلالة على الزمان الماضى واذا اختلفت الهيئته وان اتحدت المادة

كضرب ويضرب يختلف الزمان فعلم ان المادة من شرائط الدلالة لا من شطرها وانك تقول ان أريد بالمادة مجموع الحروف سواء كانت أصلية أم زائدة فلا شك في اختلاف المادة في ضرب وبضرب لزيادة علامة المضارع في يضرب ما ليس في ضرب فالمادة مختلفة مع اختلاف الهيئة فلا يصح قولهم واختلاف الزمان باختلاف الهيئة وان اتحاد المادة وان أريد بها الحروف الاصول فكثيرا ما يتحد كلمتان هيئة ومادة ويختلف الزمان كما في تسكلم ويتكلم فان هينتهما ومادتهما متحدتان لان المراد بالهيئة هذه الهيئة الخاصة لا باعتبار ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها ولا شك في اتحادهما مع اختلاف الزمان اذا أحدهما بديل على الزمان الماضي والآخر على المضارع فلا يصح قولهم اتحاد الزمان باحدا الهيئة واختلافه باختلافها فتأمل . فان قلت ان لفظ ظرف الزمان أيضا يدل بهيئته على الزمان كما ضرب فيلزم أن يكون كلمة مع انه ليس كذلك . قلت المراد ما يكون دلالة بهيئته مخصوصة بالزمان ولا يدل على معنى آخر سواء والظرف بهذه الهيئة يدل على المكان أيضا فيخرج عن العمل . لا بعالم هذا التعريف مخالف للنحويين لاطلاق الزمان فيه بدون تقييد اذ ان أحد الازمنة الثلاثة كما فيده التحويلات مع ان كل كلمة عند المنطقيين فهي فعل عندهم . لا نأقول ان قيد الهيئة يستغنى عنه فان غير الكلمة لا يدل على الزمان كدلالة الكلمة بهيئتها فلا حاجة اليه وقد اشتهر بين النحويين ان اللفظ الكلمة مشغل على المادة والهيئة والمادة دالة على الحدث وهو المعنى المصدرى والهيئة على النسبة الى الفاعل والزمان لاختلافه باختلاف الهيئة ويرد عليه ان النسبة غير مستقلة واذا كانت داخلية في الكلمة فصارت مركبة منها ومن غيرها وهو الحدث والفاعل والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل فصارت غير مستقلة كالاداة فلم جعلها قسما لها وما أوجب عنه بان الفعل باعتبار معناه التضمني مستقل لا مطلقا لعدم استقلال معناه المطابق لا يضرنا ليس بتمام لان التضمن متحد مع المطابقة عند المنطقيين وفي ضمنها وفهمه فهمها فيها كهم الجنس في ضمن النوع فلما لاحظنا في المطابقة وهي غير مستقلة والتضمني ليس ملاحظا في الذات فيكون مستقلا حتى في الجواب ما ذهب اليه العلماء المعول من ان معنى الفعل . معنى واحد اجابى يحمله العقل الى هذه الثلاثة فهذا الامر الاجابى مستقل وان كان بعض أجزائه غير مستقل لان الاستقلال وعدمه صفتان للملاحظة فاذا لوحظ الشيء بلحاظ استقلاله يكون مستقلا واذا لوحظ من حيث كونه مرآة لغيره يكون غير مستقل وفي الامر الاجابى لا تلاحظ أجزائه بحيث يكون أحدهما متازعا عن الآخر ليكون غير مستقل بل المجموع من حيث المجموع مع عدم التفصيل مستقل فصارت الكلمة مستقلة باعتبار معناه المطابق أيضا

فمعنى الفعل معنى واحد بسيط اجبالي يحلله العقل عند التفصيل الى الحدث والنسبة والزمان وهو معنى مستقل بالمفهومية صالح لكونه مسندا ولا يصلح لكونه مسندا اليه ولا يرد عليه ان معنى الفعل اذا كان مستقلا فكما يصح كونه محكوما به فكذلك يصح كونه محكوما عليه مع انهم اتفقوا على امتناعه لان الفعل وضع لذلك المعنى مأخوذا على انه مسند الى شئ كما ان الحرف وضع لمعنى من حيث كونه مرآة للغير وههنا أبحاث مذكورة في شرح جدي ان شئت فارجع اليه ولخوف الاطالة تركناها وليس لها في كشف المرام فائدة معتد بها (وليس كل فعل عند العرب) أى كلما يقول له العرب فعلا (كلمة عند المنطقيين) أى يقول المنطقيون له انه كلمة هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان الفعل عند العرب يسميه المنطقيون كلمة فكل فعل عندهم يكون كلمة عند المنطقيين فدفعه بأنه وان كان العمل عند أهل العربية هو الكلمة عند المنطقيين لكن ليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين بل البعض فعل وكلمة والبعض فعل وليس بكلمة (فان نحو أمشى) على صيغة المضارع المتكلم (فعل عند العرب) لا قرانه بأحد الا زمنا الثلاثة (وليس) أى أمشى (بكلمة عند المنطقيين لاحتماله) أى أمشى (الصدق) أى كونه صادقا بأن يمشى المتكلم في الواقع أيضا (والكذب) بأن لا يمشى ويقول بلسانه فصار خبرا والخبر من أقسام المركب والكلمة له اسب منه بل من المفرد فهذا ليس بكلمة عند المنطقيين مع انه فعل عند العرب وكذلك يمشى على صيغة المخاطب (بخلاف يمشى) على صيغة المضارع الغائب لعدم احتمال الصدق والكذب لعدم دلالة على الفاعل المحكوم عليه والالكان ذكر الفاعل تأكيديا فاعلا حفيضة كما في أمشى انا و يمشى انت مع ان القول بالتأكيدي باطل في محاوراتهم فلم انه ليس فيه فاعل أصلا فلا يكون خبرا داخلا في المركب بل هو مفرد في هذا اجتمع الفعل والكلمة عندهما . توضيحه ان نظر المنطقيين الى المعاني فلفظهم ما من أمشى و يمشى معاني تحتل الكذب والصدق وهذه المعاني لا يحتاج في فهمها الى ضمنية فيصح تصديق قائله وتكذيبه والمخجل للصدق والكذب انما هو الالفاظ المركبة فعلم ان هذه الصيغ مركبة مغيضة لعائدة نامة يصح السكون عليها فلا تكون من أفراد الكلمة التي هي قسم المفرد بخلاف يمشى الغائب فان معناه ليس محتملا للصدق والكذب ولم يفد فائدة نامة يصح السكون عليها ما لم يضم اليه ضمنية وهي الفاعل حتى لو لم يضاف اليه هذه الضمنية نسب الى الهزل فلم انه مفرد وليس مادة دالة على شئ . وقد استدل عليه بان المضارع المتكلم والمخاطب يدل جزءا لعظيمة على جزءا معناه لان الهمزة في المتكلم تدل على الواحد والنون في التثنية والجمع على المتعدد

تدل على المخاطب والباقي على الحدث وما يدل جزء لفظه على جزء معناه فهو مركب
 من المتكلم والمخاطب من كين دون الغائب ويرد عليه ان الياء في الغائب تدل على الغيبة
 والباقي على الحدث فالتفرقة تحكم وأجيب بان الياء لا تدل على معنى رائد سوى الحدث لان
 الفاعل غير داخل فيه بل حاله كحالة كان منتظر الى ذكر الفاعل ويقال معناه اجالى يحلله
 العقل الى نسبة الحدث الى فاعل فلا اسناد فيه بالفعل ولذا الود كفاعل لا يكون تأكيذا
 بخلاف تمشي اذا قيل تمشي انت يكون انت تأكيذا فعمل ان الفاعل داخل فيه ليصح كون
 انت تأكيذا فريد في تمشي زيد فاعل حقيقة وليس تأكيذا لغناه ليس الا الحدث والنسبة
 فلم يكن مركبا منها ومن الفاعل كالمتكلم والمخاطب فان قلت ضرب يضرب يدلان بهيتهما
 على الزمان وبما تهما على الحدث وهما مركبان من المادة والصورة فجزء لعظيمة ما يدل على جزء
 معناه فدخل تحت المركب وخرج من المفرد فلا يكون تعريفا جامعاء قلت المراد بالاجزاء
 الاجزاء التي هي الفاظ مترتبة في التلغظ والسمع بأن يتلغظ أحدهما أولاً ثم يتلغظ الآخر وكذا
 يسمع أحدهما ثم يسمع الآخر وفي ضرب ليس كذلك لان الصورة والمادة انما توجدان معا
 فلا اعتبار لدلالة هذه الاجزاء على اجزاء المعاني بخلاف أمشي فان تلغظ الهمزة قبل الباقي يدل
 على المتكلم والباقي على الحدث فصارت اجزأوه المترتبة بحسب التلغظ دالة على اجزاء المعاني
 وهذا شأن المركبات فان قيل ليس الفرق بين المخاطب والغائب الابتعين الفاعل في أحدهما
 دون الآخر وليس لهذا الفرق دخل في احتمال أحدهما للصدق والكذب دون الآخر لان
 النسبة الى الفاعل سواء كان معينا أو غير معين توجب احتمال الصدق والكذب فالغائب
 صار كالحاضر في احتمال الصدق والكذب فواجه قول المنطقيين بان المخاطب والمتكلم
 ليسا بكلمة والغائب كلمة . قلنا ليس الفاعل الغير المعين داخل فيه والالكان حله
 على زيد ممتع لان اطلاق الغير المعين لا يصح على المعين ولو سلم ان الفاعل داخل فيه
 فنقول معناه ان شيئا معينا في نفسه عند القائل ومجهولا عند السامع وجد له المصدر في
 هذا ليس الثبوت لشيء معين عند السامع ليقول لقائله انه صادق أو كاذب لان المثبت له
 مجهول فالحال يعلم كيف يحكم بصدق ثبوت المجهول له أو كذبه بخلاف المتكلم والمخاطب فانه
 معين معلوم عند القائل والسامع جميعا فيصح الحكم عليه بالصدق والكذب والمنطقيون
 بانما يصحون عن المعاني وما وجدوا معاني الفاظ المضارعة سوى الغائب محتملة للصدق
 والكذب عدوها من المركبات والغائب بقي في المفردات ككان هذا خلاصة كلامهم وان
 ثبت استيعاب الكلام فارجم الى مخرج المطالم (والا) أي وان لم يدل بهيته على زمان مع عدم

كونه مرة لتعرف حال الغير (فهو) أى هذا القسم (اسم) أى يسمى اسما والحصص في هذه الأقسام حصص عقلية لأن حاصله أن المفرد إما أن يدل على معنى في نفسه بحيث لا يكون مرة للاحظة الغير أو الثاني الحرف والأول إما أن يدل بهيته على زمان أو لا فالأول الكلمة والثاني الاسم فهذا الحصص دائري بين النفي والاثبات وهذا هو الحصص العقلي وتعريف الاسم على ما بينه المصنف لما كان مستقلا على العدمين وهو عدم كونه مرة وعدم افتراضه بالزمان آخره عن تعريف أخويه لاشتمال تعريفه على الوجود والماعلى ما قلت في بيان الحصص فليس كذلك (ومن خواصه) أى من خواص الاسم وهى ما يختص به ولا يوجد في غيره (الحكم عليه) أى على الاسم معنى كونه محكوما عليه ، فان قلت للاسم خواص أخرى فوجه ذكر هذه الخاصة دون غيرها ، قلت الغرض هنا متعلق من حيث كونه محكوما عليه فانه ناره (وقولهم) أى القائلين بكون الاسم محكوما عليه دون غيره (من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد) هذا جواب سؤال مقدر وهو انكم تقولون من خواص الاسم كونه محكوما عليه ، مع أن الحرف أيضا يكون محكوما عليه لانكم تقولون ان من حرف جر فنحن هنا نحكم عليه بدونه حرف فصار محكوما عليه فلم يبق كونه من خواص الاسم لوجوده في الحرف وكذلك ضرب فعل ماض يحكم على ضرب بأنه فعل ماض فصار محكوما عليه مع انه ليس باسم بل هو فعل فوجد المحكوم عليه في الفعل والحرف ولم يبق من خواص الاسم لان الخاصة لا توجد في غير ما يختص به وهذا يوجد في الفعل والحرف وتعريف الجواب ان هذا لا يراد غير وارد (فانه) أى الحكم في ذلك المثال (حكم على نفس الصون) أى اللفظ (لاعلى معناه) أى معنى كل واحد من الحرف والفعل (والمتخصص به) أى بالاسم (هو) أى المختص (هذا) أى الحكم على معناه الذى وضع اللفظ بازائه توضيحه ان الحكم في نحو من حرف جر وضرب فعل ماض على لفظ من ولفظ ضرب فان معنى هذه العبارة ان لفظ من حرف جر ولفظ ضرب فعل ماض وليس الحكم على معنى من بكونه حرف جر ولاعلى معنى ضرب بكونه فعلا ماضيا والالم يصح الكلام وما يختص بالاسم هو الحكم على معنى الاسم لا على لفظه فالحكم على اللفظ ليس من خواصه فوجوده في غيره لا يضر نعم لوجود الحكم على المعنى في غير الاسم يضر لكونه خاصة قال في الحاشية وما قيل ان هذه علم لما هو الحرف حقيقة وليست هذه بحرف بل هو اسم وكذلك ضرب فليس بشئ فانه لم يفعل أحد من علماء اللغة بذلك فكيف يلتزم ذلك في المهمالات فتد وجسق مهمل كما لا يخفى انتهى حاصله ان بعضهم أجاب بان من في من حرف ج ليس حرفا بل علم للمعرف فالحكم في هذا المثال على علم الحرف لا على الحرف نفسه وكذلك ضرب فعل ماض الحكم

الى الضرب الذى هو علم الفعل لاعلى الفعل فرد المصنف بقوله ليس بشئ لان علماء
 لغة لم يقولوا بكونه علما للحرف والفعل فكيف يقال بما لم يقولوا به ولو سلم لما يقول
 قائل في جسد مهمل فانه حكم على جسق بكونه مهملا مع انه ليس باسم ولا احتمال للعلمية
 به لكونه مهملا ليس بموضوع لشيء أصلا فالحق ما قال المصنف بكون الحكم على لفظ
 ن ولفظ ضرب لاعلى معناها فافهم . فان قلت كيف يجزى هذا الجواب في قولنا معنى الفعل
 قترن بالزمان فان فيه كما على المعنى لاعلى اللفظ . قلت المراد ان غير الفعل بلفظه الذى وضع
 بناء المعنى لا يصلح لكونه محكوما عليه كما يقال ضرب ويراد به معناه وبحكم عليه فهو ليس
 نابل للحكم وأما اذا عبر بغير هذا اللفظ فلا بأس بكونه محكوما عليه كما اذا عبر بلفظ العمل
 فلاف الاسم فانه اذا عبر بلفظه زيد مثلا ويراد به الذات المخصوصة فهي تصلح لاز يحكم عليها
 لقيام وغيره . لا يقال ان في قولنا معنى ضرب غير معنى في حكم على معناه لا محالة مع انكم قلتم
 من خواص الاسم لاننا نقول المراد ان الحكم على معناه اذا عبر بلفظه الذى وضع بازائه من
 يرانضم لفظ آخر من خواص الاسم كما يحكم على معنى زيد مثلا من غير انضمام لفظ المعنى
 غيره اليه وأما اذا انضم اليه لفظ آخر فلا بأس بكون الكلمة أيضا محكوما عليها لعدم كون
 ذات من خواص الاسم فالخاصل ان الحكم على معنى اللفظ مع التعبير عنه بلفظ الموضوع له
 من غير انضمام لفظه اليه من خواص الاسم ولا يوجد في غيره . فان قلت ان في قولك الفعل
 يخبر عنه والحرف لا يخبر عنه لا يخفى اما ان يكون المحكوم عليه هو معنى المفعول أو لفظه فعلى
 أول يانزم اجتماع التقيضين لأن عدم كونه مخبرا عنه يقتضى ان لا يحكم عليه بشئ من الأشياء
 انه يحكم عليه بعدم الاخبار في هذا الكلام فصار مبطلا لنفسه كما في المجهول المطلق بمنع
 له الحكم وعلى الثانى كيف يصح انه لا يخبر عنه لأن لفظ الاسم والفعل سياتى ويحجب عنه
 لا يجاب في المجهول المطلق بان الاخبار وعدمه باعتبارين فالأخبار بحسب تعبيره بلفظ الاسم
 عدمه باعتبار ارادة معنى الفعل اذا عبر عنه بلفظه فافهم (والأول) أى الحكم على نفس
 صوت (يجزى في المهملات أيضا) هذا اشارة الى جواب الاراد بالمهمات بأن قولهم جسق
 مل يحكم فيه على جسق بكونه مهملا مع انه ليس باسم لانه غير موضوع والاسم من افراد
~~الشيء~~ السابق كونه محكوما عليه خاصة للاسم لوجوده في غيره وحاصل الجواب ان الحكم
 اجسق . مل على نفس الصوت وهو لفظ الجسق وايس على معنى لعدم كونه موضوعا
 بنى والخاصة للاسم هو الثانى لا الاول وقد ورد على الكلام بأن من حرف جر كلام والكلام
 بتركب الامن اسمين أو من اسم وفعل وهذا مركب من حرف واسم وكذا اجسق مهمل فانه

مركب من كلمة وغيرها فأجيب بأن من علم فالحكم على الاسم وما اعترض عليه المصنف عمر في
 توضيح الحاشية المنية فتذكره (وأيا) مفعول مطلق بفعله وهو آض بمعنى رجع أي رجع
 رجوعاً إلى تقسيم ثانٍ للمفرد فعلى هذا التقدير يجري هذا التقسيم في غير الاسم من أقسام المفرد
 أيضاً وهو الفعل والحرف فكل منهما يكون أيضاً متواطئاً ومشككاً ومشاركاً ومنقولاً وحقيقة
 ومجازاً كذهب، شلاء، متواطئ ووجد، مشكك وضرب، مشترك وصلى، منقول ونطق، الإنسان
 حقيقة ونطق، الحلال مجاز والحرف كمن مشترك بين الابتداء والتبعية وفي حقيقة إذا
 استعمل بمعنى الظرفية ومجازاً إذا استعمل بمعنى على والمشهور أن هذا التقسيم تقسيم للمفرد
 باعتبار بعض أقسامه وهو الاسم وقسم هذا التقسيم هو مطلق المفرد لا المفرد المطلق الشامل
 لجميع الأفراد لأن الكلمة والأداة لا يكونان علماً ومتواطئاً ومشككاً فانهما لا يتصفان
 بالكلية والجزئية لأن ماهو كلي وجزئي يحكم عليه وكلاهما لا يكونان محكوماً عليهما فعلى هذا
 لو رجع إلى الاسم يكون محكوماً ولو رجع إلى المفرد يكون التقسيم مطلق المفرد لأنه ينسب إليه
 حكم بعض أفرادها أيضاً كالعموم والاطلاق ليس بمعتبر فيه بخلاف المفرد المطلق فانهما
 معتبران فيه (إن اتحد معناه) أي وحد معناه بحسب النوع أو العدد بمعنى أنه لا يكون له معنيان
 (فمع تشخصه) أي تعين هذا المعنى بحسب الوضع بحيث لو تصور بنفسه يمنع فرض صدقه على
 كثيرين (جزئي) أي يسمى هذا المفرد المتحد المتشخص جزئياً ووقع في بعض الكتب بدل
 الجزئي علم وما اختاره أولى لشعوره جميع الجزئيات سواء كانت أعلاماً أو لا، فاز قلت إن العلم
 قد يكون مشتركاً فلم يتحد معناه حيث شذ مع أنه جزئي فانتقض التعريف جمعا، قلت مرده أن
 لا يكون له معنيان من حيث هو كذلك فالعلم المشترك ليس له معنيان من حيث العلمية بل
 باعتبار وضعه لكل واحد منهما بوضع على حدة ولا دخل له في العلمية ادلائ نظرها إلا إلى
 المعنى الواحد وكذا اسم الجنس المشترك ليس له معان من حيث هو كما لا فلا ينتقض تعريف
 المتواطئ والمشكك به لا يقال إن بعض الأعلام كلفظة الله وجبريل معانيها غير مدركة بالحس
 بل مدركة بالوجوه الكلية فأين التشخص لأن، هانيها في الذهن فقط وتصوراتها غير مانعة
 عن فرض الشراكة فيها فانه غير محسوسة مع أنها من أقسام الجزئي لا ناقول المراد أنه لو فرض
 تصور بنفسه يمنع هذا التصور صدقه على كثيرين فهذه لو فرضت تصورها بنفسها دون
 اعتبار الوجوه الكلية لاشك في منعا عن الصدق على الكثيرين وأما علم الجنس فليس
 علماً حقيقياً عند المنطقيين لأن نظرهم إلى المعنى بالقصد ومعناه كلي وجزئية كل الأعلام فيه
 حينئذ انحاء واطلاق العلم عليه في عرف أهل العرب باعتبار الأحكام اللفظية ككونه مبتدأ أو فاعلاً

حال أو موصوف بالمعرفة (ويدخل فيه) أى تعريف الجزئى (المضمرات وأسماء الاشارات)
فصارنا جزئيتين (فان الوضع فيها) أى فى المضمرات وأسماء الاشارات (وان كان) أى هذا
الوضع (عاما) بلعاطفه يوم (لكن الموضوع له) أى ما وضعت هذه الأسماء بآرائه (خاص) أى
معين شخصى فحاصله أن المضمرات وأسماء الاشارات لا يخرجان لعموم الوضع عن الجزئى
كانت مثلا موضوع لزبد بلحاظ أنه مخاطب وكذا هذا موضوع له بلحاظ أنه موجود محسوس
مشار إليه فالوضع فهما وان كان عاما بلحاظ هذا المفهوم الكلى لكن ما وضعت له هذه
الأسماء وهى الافراد الخاصة خاص بمنع صدق كل واحد منها على كثيرين والجزئى ما يكون
موضوعا لواحد معين فهذه الأسماء كذلك فصارت داخلية تحت الجزئى (على ما هو التحقيق)
اشارة الى أن فى وضع المضمرات وأسماء الاشارات اختلافا وهوان البعض ذهب الى ان
أسماء الاشارات موضوعة لأمر كلى بشرط استعماله فى الجزئيات فهى داخلية فى الكلى
وخارجة عن الجزئى واستعمالها فى معناه الأصلى متروك واعمال الاستعمال فى المجازى فصارت
من المجازات المتروكات الحقيقة ويرد عليه ان الاطلاقات المجازية لا بد فيها من ملاحظة المعنى
الحقيقى ولا شك فى انه ليس الالتفات الى أمر كلى فى اطلاق هذه الأسماء فكيف تكون
موضوعة له فالتحقيق ما قال للمصنف من كون الوضع عاما والموضوع له خاصا . فان قلت اذا
كانت موضوعة للخاص وهو متعدد فصار موضوعا لمتعدد فدخل فى المشترك وخرج من
الجزئى قلت الوضع فى هذه الأسماء وضع واحد وفى المشترك لابد من تعدد الوضع قال فى الحاشية
قد يكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا كوضع زيد لذات الخصوصية وقد يكون كل منهما
عاما كقول الواضع كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل وقد يكون الوضع عاما
والموضوع له خاصا كوضع اسماء الاشارات مثلا فان الواضع لاحظ أولا الأمر الكلى لكن
لأن يوضع اللفظ له بل لأن يلاحظ جزئياته بواسطة وضع ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات
المندرجة تحتها وقد يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما كوضع الانسان للعهوم الكلى
كذا قيل والحق انه داخل فى القسم الاول فتدبر ٥ توضيحه ان الوضع على أربعة أقسام
الاول الوضع الخاص للموضوع له الخاص بأن يعتبر التعيين فى الجانبين أعنى الموضوع
والموضوع له كوضع زيد لذات خصوصية فالموضوع هو زيد خاص وكذا الموضوع له هو
الذات المخصصة أيضا خاص . فان قلت ليس التعيين ههنا فى جانب الموضوع له لأن بدن زيد
تعتبر أيضا فى حال الصبا والشباب والشيوخ باعتبار الزيادة والنقصان ولا يبق مع الشخص
حد بجميع الوجوه بل هو متعدد بحسب حالاته المتغيرة فصار زيد موضوعا لمتعدد ولا شك

انه ليس بمشترك فلا بد من أن يكون من قبيل وضع الخاص والموضوع له العام . قلت الكلام ههنا على ماهو في العرف وما قلتم من دقة الفلسفة غير معتبر فالعرف يلاحظ في زيد معنى واحدا في جميع الاحوال ولا ينظرون فيه الى تغيراتها بل هم غافلون عنها فصار لفظ زيد موضوعا للمعنى واحد فافهم والثاني الوضع العام والموضوع له العام بأن يلاحظ الامر الكلي في الموضوع له ولا يكون داخلا فيها بل يكون الملحوظ فيها أشياء بلحاظ واحد ويكون الامر الكلي مرآة للوضع كوضع اسم الفاعل مثلا لمن قام به الفعل فالمنظور فيه ليس المجموع من فاعل بل كل لفظ على زنته يوجد في مادة متصرفة فالموضوع ضارب وأمثاله والموضوع له ما صدق هو عليه ممن قام به الحدث والثالث الوضع العام والموضوع له الخاص وهو ان يلاحظ الواضع معنى كلياً ينطبق على جميع الافراد كحائط المفرد والمذكر والابتداء وغيرها لكن لا يوضع لذلك المعنى بل يوضع لأمر معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون مرآة للملاحظة فالموضوع له ليس الا هذه الجزئيات والامر الكلي واسطة فقط كما في المضمهرات وأسماء الاشارات والموصولات فان هذا مثلاموضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد وعمر وبكر وغيرها بلحاظ كونها محسوسة وجودية شارالها . لا يخال بجوز أن تكون موضوعة للامر الكلي بشرط استعمالها في الجزئيات فالدليل على عدم كونها موضوعة للامر الكلي لتكون داخلة في القسم الثالث . لانا نقول لو كانت موضوعة للامر الكلي فكانت مستعملة في حين من الأحيان وليس كذلك والرابع الوضع الخاص والموضوع له العام كوضع الانسان للامر الكلي . قوله والحق انه داخل في القسم الاول يعني ان هذا القسم الرابع ليس قسماً على حدة بل هو داخل تحت الوضع الخاص والموضوع له الخاص فبالحقيقة ثلاثة أقسام والرابع داخل في الاول فان المراد بالتعيين في الموضوع أعظم من أن يكون شخصياً أو نوعياً وههنا تعيين نوعي ومن جعله قسماً على حدة زعم ان في هذا وضع المعين المفهوم كلي وفي الاول يكون وضع المعين لمعين شخصي والظاهر انه نزاع لفظي فهذا القسم لم يوجد تقلاً لعدم وجوده بالاستقرار ولا عقلاً لأن المخصوص هو عدم لحاظ المتعدد في الوضع وههنا اذا تعدد الموضوع له ووضع له ولو لحظ التعدد في الوضع لم يبق خاصاً وههنا قسم خامس وان لم يوجد وهو ان يكون التعدد في جانب الموضوع والمخصوص في جانب الموضوع له فلا يبرهان على امتناعه فافهم (وبدونه) أي بدون التشخص (متواطئ) أي يسمى كلياً متواطئاً فالمتواطئ ما كان معناه واحداً غير متشخص كالانسان (ان تساوت افراده) أي افراد المعنى (في الصدق) أي في صدق الكلي على ذلك الافراد هذايان الفرق بينه وبين

المشكك فالمتواطئ ما يكون معناه واحد له افراد كثيرة يصدق عليها على السوية بحيث لا يكون اختلاف بالاولوية والاشدية وغيرهما كما في المشكك . فان قلت ان الافراد مختلفة لا تساوى فيها ومعناها واحد والتساوى انما يكون بين الشينين . قلت التساوى ههنا بحسب تحقق المعنى وحمله على الافراد فالمعنى الذى يتحقق في فرد هو الذى يتحقق في فرد آخر وبالعكس وانماسمى بالمتواطئ لانه مشتق من التواطؤ وهو التوافق وافراد هذا الكلى متوافقة في المعنى (والا) أى وان لم يتساوى في الصدق بل يكون مختلفا فيه بان يكون متسلا في بعض الافراد أولى وأقدم وفي الآخر لم يكن كذلك (فنسلك) أى سمي هذا الكلى مشككا لان الناظر اذا نظر الى اتحاد ذلك المعنى بزعم انه متواطئ واذا نظر الى اختلاف صدقه على الافراد يزعم انه من المشترك فهذا الكلى يشكك الناظر في انه من المتواطئ أو من المشتركة فلذا يسمى مشككا (وحصر) أى المنطقيون (التفاوت) أى تفاوت هذا الكلى في صدقه على أفراد (في الأولوية) أى يكون صدقه على بعض الافراد أولى من صدقه على بعض آخر كالوجود في الواجب والممكن (والأولية) أى يكون صدقه على بعض الافراد علة لصدقه على البعض الآخر كما في الوجود اذ وجود الواجب علة لوجود الممكن (والشدة) وهى ان يكون صدق الكلى على بعض الافراد بحيث ينتزع العقل منه أمثال الأضعف وهذا في الكيفيات (والزيادة) أى يكون صدقه على البعض بحيث ينتزع منه أمثال الأنقص هذا في الكميات أى المقادير فتوضح هذا الكلام ان الاختلاف على أربعة أنحاء بالاستقراء الاول الأولوية وقد يفسر بأحقية البعض من البعض وهو ان يكون ثبوت الكلى لبعض افراده بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج عنه سواء كان ذات ذلك البعض علة لثبوته كما في اللوازم المستندة الى الذات فان الذات علة لثبوت هذه اللوازم لها أولا يكون كذلك كما في الوجود فانه في الواجب أولى وليست ذاته علة له لكونه بلا علة فالوجود متفاوت في صدقه على أفراد بالاولوية وصدقه على الواجب بنفس ذاته من غير افتقار الى أمر خارج وفي الممكن يحتاج اليه والثاني الاولوية وهى ثبوت شئ لشيء يكون في صورة أقدم منه في صورة أخرى وعلة له فيها فثاله أيضا هو الوجود اذ هو في الواجب أقدم منه في الممكن ووجود الواجب علة لوجود الممكن وقيل الفرق بين هذا وبين الاول ان المتأخر فيه قد يكون أقوى وأثبت من المتقدم كالوجود بالقياس الى الحركة الفلكية والاجسام الكائنة ويرد عليه ان وجود الكائنات من حيث انه يحتاج الى الحركات الفلكية ليس أقوى بل أضعف وان كان بالنسبة الى ماهية الحركة مع قطع النظر عن عروضها للفلك وعن كونها علة للكائنات أقوى وليس

الكلام فيه فالفرق بينهما ان الاول لا يلاحظ فيه العلية والاقضية بل ثبوت الشيء من غير افتقار الى الخارج وفي الثاني يلاحظ ان يكون اول وأقدم بالنسبة الى بعض آخر والثالث الشدة ومقابلها الضعف وهي مختصة بالكميات ومعناها انتزاع العقل بمعونة الوهم أمثال الاضعف غير متمايزة في الوضع كالبياض فان وجوده في الثلج أشد من وجوده في العاج بحيث ينتزع العقل من الثلج بياض كثيرة مثل العاج والرابع الزيادة ومقابلها نقصان وهي ما ينتزع العقل منها أمثال الانقص لكن هذه الامثال قد تكون متمايزة في الوضع كما في السكم المنفصل وهذا الفرق عند المشائين وأما الاشراقيون فلا يفرقون بينهما بل هذا التعاون عندهم راجع الى التعاون بالكمال والنقصان لم يسموهما اسمين مختلفين والمشائيون لما وجدوا التفاوتين مختلفين في الاحكام اذ المقدار يتصف بالزيادة بحسب الوضع بخلاف السكم يسموهما باسمين مختلفين . فان قلت ما وجه خصوصية تسمية التعاون في السكم بالشدّة والضعف والسكم بالزيادة والنقصان ولم لم يعكس الامر قلت لمناسبة لغوية لأن أهل اللغة لا يقولون في الخط انه أشد حطية من الآخر بل يقولون أزيد ولا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هي هي متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان نسبتها اليها على السوية كالانسان بالنسبة الى زيد وهرو و بكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنص من الانتفاء الاربعة المذكورة أما انتفاء الاولين فاللزم المجعولية الذاتية لأن صدق الماهية على بعض الافراد اذا كان علة لصدقها على بعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلامة مع انها ذاتية له وهذا هو المجعولية الذاتية وكذا اذا كان صدقها في البعض أولى من غير افتقار الى امر خارج وفي الآخر يفتر الى الخارج فصار في ثبوتها الماهي ذاتية محتاجة الى شيء آخر وهذا معنى المجعولية الذاتية وأما انتفاء الاخيرين فلأن الاتساع والازيد إيمان يشقلا على شيء لا يكون في الأضعف والأنقص أولا فعلى الثاني لا يكون الفرق بينهما فواجه كون أحدهما أشد وأزيد والآخر الاضعف والانتقص وعلى الاول لا يتخلو إيمان أن يكون الشيء الذي يشقلا عليه الاشد والازيد معتبرا في ماهيتهما أولا فعلى الاول تكون ماهيهما مشقة على شيء لبس في ماهيته الاضعف والانتقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الاشد والازيد لان انتفاء الكل بانتفاء الجزء فصار مختلفي الماهية فلم تصرماهية واحدة متفاوتة في الصدق فلم يوجد التشكيك فيها وعلى الثاني يكون التشكيك في الأمر الخارج عن الماهية لا في الماهية وبرد عليه ان جل الجسم على الانسان بواسطة الحيوان وكذا ساثر الاجناس العواى جلها على السواقل بواسطة المتوسط فعولكم ان الذاتي لا بطل مطلقا بنا في ماصرحوابه من جل العالى على السافل بواسطة المتوسط لكونه

فأثباته معللاً أجيب عنه بان المراد في التعليل بأمر خارج عن الذات وهما معتل بالذاتي وهذا لا يوجب التشكيك لانه لا يكون الابحاثيات متعددة يختلف بحسبها المصدق وفي محل العالي على المتوسط وحله على السافل بواسطة لا يختلف المصدق لأن الحيثية التي هي مصداق محل العالي على المتوسط بعينه الحيثية التي هي مصداق حله على السافل وهي كون العالي ذاتيهما (ولا في العوارض نفسها) هذا إشارة الى دفع التفض على الدليل بانه يثبت في العوارض لجر يانه فيها مع تجوز التشكيك فيها عند انتفاء في الماهية تعريه ولو كان التشكيك في العوارض فنقول ان السواد الشديد يشغل على شيء لا يكون في الصعيف أولاً وعلى الثاني لا يكون التفاوت بينهما وعلى الاول فالزائد في الاشد إما جزء فيكون ماهية لسوادين مختلفين والتشكيك لا يكون الا في الماهية الواحدة وإما خارج عنه فصار التشكيك في الخارج عن السواد لانه يدفعه المصنف بقوله لا في العوارض أي لا نقول بالتشكيك في العوارض ليلزم القصد (بل في اقسام الافراد) أي امراد الكل (بالعوارض فلا تشكيك في الجسم) أي الماهية ولا (في السواد) أي العارض (بل في أسود) أي كون الجسم متصفاً بهذه العارض باختلاف السواد بالشدة والضعف لا يوجب التشكيك في السواد لان هذا الاختلاف بالفصول المتنوعة فصار مختلفين نوعاً والكل المشكك يكون متعدد النوع فلم ان المشكك ههنا هو المفهوم المشتق من العارض بالنسبة الى معروضات مبداء كالاسود بالنسبة الى الاجسام التي تقوم لها السوادات لان مناط صدق الاسود عليها ليس الا قيام مبداء الاشتقاق فيها فالاختلاف في مبداء الاشتقاق يكون موجباً لاختلاف صدق المشتق على ما قام به مبداء الاشتقاق وهو الجسم بخلاف صدق الذاتي على الذات اذ لا يتصور الاختلاف في صدقه لان مناط الصدق فيه هو الاتحاد الذاتي فافهم . ولا يخفى عليك ان الدليل المذكور لا يجري في العوارض على تقدير كون التشكيك فيها ينتقض بها ويحتاج الى دفعه لا بانتحار أن الاشد يشغل على شيء زائد خارج عنه ولزوم كون التشكيك في الخارج بوجه مقصود ان من كونه في العوارض ولا بضرنا من لا مساغ لاختيار هذا الشق في التشكيك بحسب الماهية ويستدل على قوله لا في العوارض بأن العوارض أي المبدأ القائم بالشيء كالسواد مثلاً لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولاً بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هذا العارض ذاتي لها كالسوادات الخاصة فذلك باطل لما مر في بطلان تشكيك الماهية وإما بالنظر الى معروضه وهو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه والكل المشكك يكون محمولاً على افرادة فلا يكون الا في العرضي الخارج المحمول كالا سود مثلاً هذا هو مذهب المشائين تفصيلاً كلامهم أنه

لالتشكيك في الماهية بالنسبة الى أفرادها بنحوم من الانحاء الاربعة للزوم الجمعية الذاتية على تقدير الأولوية والأولية كما عرفت وللزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة والزيادة مع أن المشكك لا بد له من أن تكون ماهيته واحدة لما هو وكذلك التشكيك في العوارض لانه إما بالنسبة الى حصصها فالحال الماهية بالنسبة الى أفرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها وإما بالنسبة الى معروضاتها وهو باطل لعدم حملها عليها والمشكك لا بد أن يكون محمولا فلا تشكيك لافي اتصاف الماهية بالعوارض وهو المعتبر بالاسودية، مثالا لتشكيك لبس في الجسم بالنسبة الى أفرادها ولا في السواد مثالا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في اتصاف الجسم بالسواد وهو كونه أسود وأورد على الدليل المذكور الذي يبطل التشكيك بالشدة والزيادة بانه يجري في الاسود وأجيب عنه بأن مرادهم بالتشكيك في الاسود هو التفاوت في منشأ الصدق وهو السواد ولا شك أن السوادات المختلفة تورث التشكيك في العرضي المأخوذ عنه وهو الاسود فان في الاسود الاشد توجد سوادات كثيرة أمثال الأضعف وبحسب كل سواد يحصل عليه السواد فيصدق الاسود باصداق كثيرة في الاشد بخلاف الأضعف لا يقال ان هذا يوجب التشكيك في السواد لان السوادات مختلفة بالسواد الشديد والأضعف فتوجد سوادات كثيرة في الاشد بخلاف الأضعف فواجه العدو له عنه الى الاسود . لانا نقول منشأ حمل السواد على السوادات نفس ذاته والكلى كما يصدق على فرد واحد كذلك يصدق على أفراد كثيرة وهو لا يوجب التشكيك والايانزم أن يكون الانسان، شككا لكون صدقه على خمسة أنفس أكثر من صدقه على واحد فصدق السواد على أفرادها لا يكون الا صدقا واحدا ولا يختلف ليكون مشككا وأما منشأ صدق الاسود على الاسود الشديد ليس نفس هو متبل السواد القائم به ولما كان كثيرا باعتبار تحليله الى سوادات كثيرة أمثال الأضعف فصدق عليه الاسود بحسبها باصداق كثيرة بخلاف الأضعف وليس هذه السوادات من أفراد الاسود ليكون صدقه عليها على السوية بل أفرادها هي الاجسام والأشد فرد واحد منها فصدق الاسود على فرد باصداق كثيرة باعتبار وجود كثيرة منشؤه وهو المبادئ، المتكثرة المورثة للتشكيك فيه فظهر الفرق بين الاسود والسواد وأورد على المشاكسين بأن دليلكم لا ينفي التشكيك في الماهية مطلقا جواز أن يكون ماهية جنسية تكون في بعض الأنواع أشد وفي البعض الآخر أضعف والأشد يشقل على ما لا يشقل عليه الأضعف وهو معتبر في ماهية الاشد والقول بأن المشكك لا يبقى حينئذ ماهية واحدة ان أراد أنه لم يكن ماهية الأشد والأضعف ماهية واحدة نوعية فسلم لكن لا سلم ان من نرائط المشكك كونه ماهية نوعية فانه يجوز أن يكون ماهية

جنسية مختلفة بالفصول في أفرادها ومتحدة بحسب الجنسية وقد أورد بأن التفاوت بين
الاضعف والاشد يكون بأمر زائد داخل في الاشد وجزأ من مقداره لا من الاجزاء الذهنية
ليزمن اختلافهما بالماهية وقد ينتقض بالمشخصات فان زيادة الامتياز عن عمرو بحيث لا يعمل
أحدهما على الآخر فهذا الامتياز لا بد من أن يكون لشيء يشغل عليه زيد ولا يشغل عليه عمرو
والا لم يكن أحدهما ممتازا عن الآخر ولا يمنع حل أحدهما على الآخر فالزائد في زيد إما أن يكون
معتبراً في ماهيته أولاً فعلى الأول يلزم أن يكونا مختلفي الماهية هذا خلف وعلى الثاني لا يكون
الاختلاف فيهما بل في أمر خارج عنهما . لا يقال ان الزائد خارج عن الماهية وداخل في زيد
لانه عبارة عن الماهية مع الشخص لانا نقول الشخص على مذهب المحققين عبارة عما يكون
التقدير والقيد كلاهما خارجين عنه ويوجدان فيه بحسب الحفاظ فقط فلا يكون زيد عبارة
عن المركب من الماهية والتشخيص . وقد ينتقض بأن هذا يجري في العوارض الخاصة فافهم
وفذهب الاشراقيون الى التشكيك في الماهية للارادات الواردة على النسائيين ولأن
الحركة في الكيف تستلزم أن يكون كيفاً واحداً غير قار موجودا بين المبدأ والمنتهى مختلفا في
مراتب الشدة والضعف ويجوز أن يكون لذات واحدة مراتب متفاوتة منتزعة عن نفس
الذات من غير اعتبار أمر خارج عنها بحسب تلك المراتب تكون أشد وأضعف ولا يمنع العقل
من انتزاع أمور مختلفة من ذات واحدة لان الواجب واحد مع أنه ينتزع منه صفات متعددة
مختلفة ويقولون إن عدم اشتغال أشد على شيء ليس في الأضعف لا يوجب كونهما واحداً من
جميع الوجوه لجواز أن يكون الفرق بنحو الوجود باز تكون الماهية في نحو من الوجود
شده وفي نحو آخر ضعيفة والاستاذ المحقق مال الى هذا المذهب وقال في شرحه وهو الحق
واستدل عليه بما حاصله ان زيادة نصف الذراع على ربه منشؤها إما الماهية أو جزؤها فعلى الاول
يلزم المطالب بوجود الاختلاف بحسب الزيادة والنقصان في الماهية وهذا هو التشكيك
فيها والثاني يرجع الى الال لأن منشأه إما نفس ماهية الجزء فهو الاول وإما بحسب جزء من
أجزاء الجزء فتسلسل وأما الخارج فليس قابلاً لكونه منشأاً للانتزاع لان منشأ جميع المنتزعات
الزائدة والناقصة إما أمر واحد خارجي مشترك بين جميع الأجزاء المنتزعة فيلزم كون الزائد
ناقصاً والناقص زائداً لأن منشأهما ليس الأمر واحد فلو جرح الترجيح وإما أمر متعدد بأن
يكون بازاء كل جزء من الأجزاء أمر خارجي منشأاً لانتزاعه والأجزاء غير متناهية فلا بد من
تعدد الأمور الخارجية بحسب تعدد الأجزاء فصارت أيضاً غير متناهية وهو باطل لانحصارها
بين الحاصرين وهو المبدأ والجانب الآخر وقال استاذ الأستاذ قدوة العلماء ورئيس

العرفاء بالغ المقامات السنية وصاحب الدرجات العلية حسنة من حسنات سيد المرسلين نظام
 المائة والدين قدس سره في حاشيته على الحاشية القديمة أنه يمكن توجيه كلام المشائين بأن الشدة
 صدق الكل على موضوع واحد بأصداق كثيرة والضعف ضده وهذا في العرضي يمكن وفي
 الذاتي ليس بممكن إذ كثرة الصدق لا تكون إلا بكثرة المصدق في العرضي ليس المصدق إلا
 مبدؤه وهو كثير في الأشد كأمثال الأضعف بحيث يمكن انتزاع هذه الأمثال منه وصدق بأزاء
 انتزاع كل مثال عرضي فإذا تكثر الأمثال تكرر الجمل بحسبها ويكون صدق العرضي صدقا
 متفاوتا على الأشد والأضعف بهذه الجهة وليس مصداق صدق الذاتي الانفس الذات فتكثر
 صدقه لا يكون الابتكار الذات وإذا تكثر الذات تعدد الموضوع فلم يوجد معنى الشدة
 المذكورة فلا يكون صدقه عليه أشد فظهر أن معنى الشدة لا يوجد إلا في العرضي واليه أشار
 المصنف بقوله (ومعنى كون أحد الفردين أشد أنه بحيث ينتزع منه) أي من الأشد (العقل
 بمعونة الوهم أمثال الأضعف وبحمله) أي يحلل العقل الأشد (الها) أي إلى الأمثال (حتى أن
 الاوهام العامة) التي لا تخرج عن رتبة التقليد (تذهب إلى أنه) أي الأشد (متألف منها) أي من
 أمثال الأضعف فحاصله أن معنى أحدهما أشد من الآخر أن العقل ينتزع من الأشد أمثالا كثيرة
 مثل الأضعف باستعانة الوهم لتكون المنتزعات جزئيات ولا ينتزع بدون معونة الوهم وبحكم
 على الأشد أن فيه أمثالا الأضعف كثيرا ويخرج منه إذا حلل إليه - حتى أن الوهم العام الذي لا
 يفرق بين التحليل والتأليف (١) بأن في الأول لا يتركب المحل من الأمور المحللة إليها وليس كذلك
 إذ لا وجود لها فيه أصلا بل العقل ينتزعها منه وفي الثاني يكون وجودها في المؤلف بالفعل وإن
 كانت متحدة صورة ولا تأليف في الأشد من أمثال الأضعف ويذهب إلى أن الأشد مؤلف من
 أمثال الأضعف مع أنه ليس كذلك إذ انضمام الأضعف إلى الأشد لا يفيد الأشدية فظهر أن
 الأشد ليس مؤلفا من أمثال الأضعف لكن العقل يحلل إليها وهذا معنى الأشدية والزيادة إلا
 أن يفرق بينهما بأن أمثال الأضعف في الأشد أمثال لا تكون مبينة في الإشارة الحسية وفي
 الأزيدية تكون مبينة فيها لكونها أجزاء مقدارية وبعضهم يفسر الأشدية بكثرة آثار الماهية
 وبعضهم بكال نفس الماهية والمصنف عدل عنهما وفسرها بما ذكر في المتن لأن هذا التفسير
 يوافق مذهب المشائين المختار عند المصنف وأما غيره من التفاسير فهو يؤيد مذهب
 الاثراقيين الغير المختار عند المصنف فلذا تركه (فافهم) إشارة إلى دقة هذا المقام فانه من منزلة
 الاقدام وإن شئت تفصيل الكلام فارجع إلى الحاشية القديمة وما يتعلق به من حواشي
 (١) هكذا في الاصول التي بأيدينا

الأعلام (وان كثر معناه) أى معنى المفرد (فان وضع) أى المفرد (لكل) أى كل واحد من هذه المعاني (ابتداء) أى بلا تدخل نقل بين هذه المعاني بأن يكون موضوعا للمعنى ثم نقل عنه ووضع للاخر بل وضع لكل منها فى وقت واحد فبقيد الوضع لكل خرج الحقيقة والمجاز لأن المجاز ليس موضوعا له وبقيد الابتداء خرج المقول لانه وان كان موضوعا له ولكنه ليس وضع اللفظ له ابتداء بل وضع أولا للمعنى ثم نقل عنه ووضع للمقول اليه . فان قلت المراد بالمعنى إما المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه على الاول كيف تعد الحقيقة والمجاز من تكرار المعنى لأن المعنى الموضوع فيه ما ليس كثير العدم الوضع فى المجاز وان أريد المستعمل فيه فى اسماء الاشارة أيضا معناها كثير كما علمت فيلزم دخولها فى المشترك مع أنها داخلية فى الجزئى . قلت المراد بالمعنى المعنى المستعمل فيه سواء كان موضوعا له أو لا فى اسماء الاشارة وان كان كثيرا لكن ليس موضوعا لكل واحد من المعاني بوضع على حدة وفى المشترك لا بد من وضع على حدة نخرج من المشترك لا يقال وان خرجت عن المشترك لكن لما كان معناها كثيرا كيف تدخل تحت متعدد المعنى مع أنكم تعدونها منه لانا نقول فيه وضع عام والموضوع له خاص فلاس معناها الا واحدا خاصا معيناً وهو بحسب الاستعمال صار متعدداً فبحسب الوضع دخل تحت متعدد المعنى (مشتراك) لا شراكه بين افراده (والحق انه) أى المشترك (واقع فى الكلام) وهذا اشارة الى انه اختلف فى وقوعه قال فى الحاشية اختلف أولاً فى امكان المشترك ثم فى وقوعه ثم فى كونه بين الضدين والحق وقوعه كالفرع للحيض والطهر ثم بعد تسامى وقوعه هل فيه عموم كما هو مذهب الشافعى أم لا كما هو مذهب أبى حنيفة ثم بعد كونه عاماً فذلك بطريق الحقيقة كما ذهب اليه طائفة أو بطريق المجاز كما هو رأى الآخر اهـ حاصله ان فى المشترك اختلافات كثيرة الاول فى امكانه قال البعض ليس بممكن لأن المقصود من الوضع فهم المعنى واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة ولا يلزم الترجيح بلامر ح وح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى أشياء كثيرة بالتفصيل عند الاطلاق لأن ملاحظة المعانى بالأوضاع المتعددة المفصلة لا بد ان تكون على التفصيل وأجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجال دون التفصيل وقد يكون فى التفصيل مفسدة وفى الاجال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الغار وسؤال الكفار عن رسول الابرار رجل يهدى السبيل فالتفصيل ههنا يكون موجبا للفساد العظيم فالأصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ لمعان متعددة مختلفة بأوضاع متعددة والفرص قد يحصل بالاجال وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بلامر جمع لجواز أن يكون (١٢ - م أول)

بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل من اللفظ اليه قوله ثم في وقوعه بمعنى الاختلاف الثاني في وقوع المشترك في الكلام أي في اللغة قال البعض ليس بواقع لأن وقوعه بموجب الاجال والاجال محل بالاستعما إذا لم يكن وأما إذا بين فالبيان هو الكافي للمقصود ولا حاجة الى غيره فيلزم اللغوي ذكر المشترك وأجيب عنه بان الاجال قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت والمبين قد يكون أبلغ من البيان وحده فالأصح انه واقع في الكلام وقد يستدل عليه بأن المسميات غير متناهية والأسماء متناهية لأن الحروف التي تتركب الأسماء منها متناهية والمركب من المتناهي متناه وان كان من أسماء مختلفة فلو لم يكن اللفظ مشتركا نخلت أكثر المسميات عن الدال فلا بد من وقوع المشترك بين المسميات لتلازم خلوها عن الدال ويرد عليه ان خلوها عن الدال انما يلزم اذا لم يكن لها دال أصلا ويجوز أن يكون لها دال بالمجاز والنقل وغيرهما سوى الاشتراك لها الضرورة الى القول بالوضع والاشتراك لحصول الغرض بدونه والاولى ان يستدل باطلاق اللغة القرء على الطهر والحيض وفيه انه لا بد من اثبات التصريح باطلاقها عليه . اما الاشتراك لجواز أن يكون بطريق الحقيقة والمجاز قوله ثم في كونه بين الضدين أي اختلف بعد تسليم مكانه ووقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشترك بين معان متضادة متباينة فقال ليس بواقع بين الضدين لان الاشتراك يقتضي التوحيد والتضاد يقتضي التباين فبين الاشتراك والتضاد منافاة فلا يكون واقفا في المتضادين . وأجيب عنه بأن التوحيد والتباين لبيان جهة واحدة يلزم المناقاة بل الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلا منافاة . فان قلت يلزم اجتماع الضدين في محل واحد على تقدير الاشتراك بينهما لانه اذا تلفظ لفظا وأراده الضدان فيصعبان في الذهن وهو محل واحد . قلت وجود الضدين في محل . مطلقا ليس محال بل اذا كان ذلك المحل من الأمور الخارجية فالأصح عند المصنف انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر قوله هل فيه عموم الخ يعني اختلف بعد تسليم الوقوع في انه يوجد فيه العموم بان يراد بلفظ المشترك أكثر من معنى واحد أولا الاول مذهب الشافعي والثاني مذهب أبي حنيفة قوله ثم بعد كونه عاما الخ أي بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة أو المجاز أي الاستعمال في هذا العموم حقيقة أو مجازا فذهب طائفة الى انه حقيقة لان كلاما معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة والآخر قال انه مجاز لأن لفظ المشترك ليس موضوعا لمجموع المعنيين والاما كان استعماله في أحد هما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزئه (حتى بين الضدين)

كالجون بين الاسود والايض (لكن لا محوم فيه) أى فى المشترك (حقيقة) فلا يجوز ارادة معنييه معالآن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فباعترار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم أن يكون كل منهما مراداً وغير مراد فلا يكون ذلك إلا بان يراد أحد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهذا هو منهج أبى حنيفة واستدل الشافعى على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما بان الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وكل منهما مراد ههنا بلفظ واحد وهو يصلون لأن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء والجواب عن هذا الاستدلال ان هذه الآية سبقت لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصح ذلك إلا بأخص معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى ان الله وملائكته يمتنون بشأنه يا أيها الذين آمنوا واعتنوا أياما بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلاة ليست مشتركة بل هى موضوعة لمعنى واحد وهو الاعتناء بالشأن وهذا المعنى عام له أفراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلاة اليها وهذا القدر ههنا يكفى لتوضيح المرام وعلم الاصول متكفل لتفصيل هذا الكلام وتركناه لغرابة المقام (والمرتجل) وهو ما وضع لمعنى أولاً ثم وضع لآخر بلا مناسبة بين المعنيين كحضر فانه فى الاصل معنى النهر الصغير ثم نقل وجعل علما للشخص بلا مناسبة بين المعنى الاول والثانى واختلف فيه (قيل من المشترك) أى قال بعض إن المرتجل من قسم المشترك ووضعه لمعان كثيرة مع عدم المناسبة بينهما كما فى المشترك فكان هذا المائل لم يلاحظ أن الوضع الاول وهو اصل المعنى الثانى أيضا هو الموضوع له اولاً عنده (وقيل من المنقول) لأنه فخلل النقل بين المعنيين وفى المشترك لا يكون كذلك فهو من المنقول وان كان بغير مناسبة والحق ان هذا النزاع لغلطى لأن من شرط فى المشترك عدم فخلل النقل فلا شك فى خروج المرتجل عنه لوجود النقل فيه ومن لم يشترط فهو عنده داخل فيه * وتحقيق المقام أن الحيثية اذا لو دخلت فى الاقسام فالمرتجل ليس كذلك بداخل فى شئ منهما لا اشتراط عدم الفخلل فى المشترك واشتراط المناسبة بين المعانى فى المنقول وهما مقصودان فى المرتجل الا أن يلتزم التعميم فى النقل وانما سعى هذا القسم مرتجلا لأنهم يقولون ان مرتجل الخطبة اذا احترعها من غير روية وهذا القسم لما كان وضعه لمعنى ثان من غير مناسبة فصار كالخترع من غير روية (والا) أى وان لم يوضع لاسكل ابتداء (فان اشهر) أى ذلك المفرد الموضوع لمعان كثيرة (فى الثانى) أى فى المعنى الثانى بأن

يترك استعماله في الاول بحيث يحتاج عند الاستعمال فيه الى القرينة (فنقول) أى فهذا الموضوع للكثير المشهور في الثاني يسمى منقولاً لنقله من الاول الى الثاني (شرحي) أى هذا المنقول شرعى ان كان نافله شارعا كالصلاة فانه في الاصل موضوع للدعاء ثم نقله الشارع الى اركان مخصوصة بحيث ترك استعماله ولا يتبادر عند الاطلاق الا الثاني ويحتاج في فهم الاول الى القرينة (أو عرفى ان كان) الناقل أهل العرف (خاص) ان كان ذلك الناقل عرفا خاصا كالنساء في الكلمة والاسم والأداة وأمثالها لعانيها الثلاثة فانها موضوعة في اللغة لمعان ثم ينقل النعاة واصطلحوا ووضعوها لمعان مذكورة في كتبهم (أو عام) ان كان ذلك الناقل عرفا عاما لا يختص باصطلاح قوم دون قوم كالعادة لذى القوائم الاربع فانها كانت موضوعة في اللغة لكل ما يدب على الارض ثم أهل العرف العام وضعوها لذوات القوائم الاربع حتى يتبادر منه هذا المعنى عند الاطلاق وقيل للفرس نخرج عنه غيره من الحمار والبغل (قال سيويه الاعلام كلها منقولات) ان كانت في الاصل موضوعة لمعان ثم وضعت لمعان وحملت اعلاما لها ولعل هذا الحكم باعتبار الاكثر والاكثر ترى (حلا فالجمهور) أى الجمهور يقولون ان الاعلام كلها ليست منقولات بل بعضها منقول وبعضها من جعل كاهو الناهر فالعلم قد يكون شخصا منقولا وقد يكون مرتبلا وقد يكون من اعلام الاجناس والمنقول اما منقول عن مفرد كثور أو مركب اسادى ككتاب شر أو اضافى كعبد الله أو مزجى كعبلبك أو عن مركب من الاسم والصوت كسيويه (والا) أى وان لم يوضع لكل ابتداء ولم يشتهر في الثاني بل يستعمل في الكل فيسمى الموضوع (حقيقة) وهى فعيل بمعنى العاقل من حق الشئ اذا ثبت أو بمعنى مفعول من حققت الشئ أى اثبتته ثم نقل الى الكلمة الثابتة في موضعها الاصلى المناسبة لثبوتها في معناها الاصلى والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية . فان قلت ان التاء علامة التأنيث فوجه ايرادها في النقل وما المناسب بينهما . قلت الشئ اذا كان اسما الغلبة الاستعمال بعد كونه صفة يشبه التأنيث في كون الاسم فرعا للوصف كالتأنيث للتذكير فجعل التاء علامة في المشبه به وعند البعض التاء للتأنيث على التقديرين ونوجبه منه . كور في بعض الشروح فانظر اليه (ويسمى) لغير الموضوع له مجارا وهو في الاصل معمل من جاز المكان يجوز اذا تعداه ثم نقل الى الكلمة الجائزة للتعدية من مكانها الاصلى لانها جاوزت مكانها فالحقيقة الكلمة مستعملة فيها وضعت له أولا في اصطلاح به الضابط والمجاز المستعمله في غير ما وضعت له أولا في اصطلاح به الضابط على وجه يصح مع فريده عدم ارادة الموضوع له فحينئذ لا ينتقض تعريفهما جمعا ومنها بان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء وان كان استعماله

في الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح الشرع مستعمل في غير ما وضعت له وحقيقة في الاركان المخصوصة وان كان مستعملا في غير الموضوع له بحسب اللغة لكن في اصطلاح الشرع مستعمل في الموضوع له فلا بد من ارادة قيد اصطلاح به التضايب لدفع هذا الانتقاض وكل من الحقيقة والمجاز لغوى وشرعى وعرفى وخاص وعام أما الاول فكالاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السع المخصوص يكون حقيقة لغوية واذا استعمله في الرحل الشجاع يكون مجاز الغويا وأما الثانى فكاله لاء اذا استعمله المخاطب بعرف الشرع في الاركان المخصوصة تكون حقيقة شرعية وفي الدعاء تكون مجازا وأما الثالث فكلفظ الكلمة اذا استعمله المخاطب بعرف الخاص وهو الصوفي المعنى الاصطلاحي يكون حقيقة عرفية خاصة وفي الجرح مجازا وأما الرابع فكلفظ الدابة اذا استعمله المخاطب بعرف العام في ذوات القوائم الاربع يكون حقيقة عرفية عامة وفي الانسان مجازا . فان قلت لا بد في الاقسام من تمايزها وتباينها بحيث لا تدخل أحدهما في الاخرى مع أن المقول داخل في الحقيقة والمجاز لان المعنى الاول من جهة الوضع الاول حقيقة والمعنى الثانى مجازا وكذلك المعنى الثانى من جهة الوضع الثانى حقيقة والاول مجازا . قلت ان هذا التقسيم المشهور مبنى على تمايز الاقسام الحيشية ولا اعتبار دون الحقيقة والذات المانقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلاقرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له فهذه الحيشية تخرج من الحقيقة لعدم الوضع الاول ومن المجاز بفهمه بلاقرينة ولك أن تقول أن المنقول حقيقة إذ هو ليس الا موضوع المعنى مع رعاية المناسبة وكذا المرفعل والمشارك في واحد من المعانى وهذا ظاهر لا يقال إن المجاز بالزيادة والنقصان مثل ليس كمثلته شئ واسئل القرية فسم من المجاز مع أن تعريفه ليس بصادق عليه لأننا نقول لفظ المجاز مشترك بين مانحن بصدده وبين هذا المجاز . التعريف المذكور انما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى وهذا المجاز صفة اللفظ باعتبار تغيير كـ كم اعرابه أو صفة الاعراب فافهم قال في الحاشية ظاهره يقتضى أن يكون اللفظ قبل الاستعمال حقيقة ومجازا لكن المشهور ان اللفظ قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا وقيل الاعلام ليست منهما اذ هى قوله وظاهره الخ وجه الظهور أن المصنف لم يقيد تعريف الحقيقة والمجاز بالاستعمال ولو كانا بعد الاستعمال لقيد تعريفهما به وفيه ما مر من أنه لا بد من التقييد بالاستعمال في اصطلاح به التضايب قوله لكن المشهور الخ ووجه ما قيل من أن الالفاظ اذا اتصفت بشئ منهما يلزم أن يتقدم لها وضع على استماعهما مع ان المجاز ليس فيه وضع اصلا إذ هو مسبوق الوضع الاول واستعماله متأخر عنه فعند أهل العرب لا تسمى

الكلمة حقيقة ولا مجازا قبل الاستعمال والمنطقيون لم يعتبروا الاستعمال كما اعتبره
العربون لأن المقسم هو اللفظ المفرد الدال على المعنى المذكور والاستعمال فرع الدلالة
فاللفظ المفرد في مرتبة الدلالة لو كان يخلو عنهما وليس ينقل واشتراك فيلزم خلو المقسم عن
الاقسام قوله قيل الخ إشارة إلى الضعف لأن الامثال دالة على كذب هذا القول لأن فرعون
وموسى عسان مع أن في المثل المشهور لكل فرعون موسى لا يراد بهما معناه الحقيقيان وهما
التضامن لعدم قبولهما التعدد الذي يدل عليه لفظ الكل بل المراد بهما المعنى المجازي وهو
المبطل والحق في الاعلام حقيقة ومجاز وقد تكون الاعلام مشاركة الا ان يقال ان هذا الغائل
اختار منه سيبويه وقال بالنقل في الاعلام كلها وفيه ما فيه . فان قلت في المجاز أيضا وضع
نوحى كما عرفت فكيف يقال إن المستعمل في غير الموضوع له . ملقا . قلت المبنى عن المجاز
الوضع الشخصي لا الوضع النوعي والمعتبر فيه انما هو الوضع النوعي فافهم (فلا بد) في المجاز
(من علاقة) بالفتح يقال علاقة الخسومة وعلاقة الحب أو بالـ كسر يقال علاقة النفوس
والسوط والاول أنسب وان كان للثنائي صحفه أيضا والمراد ههنا أمر يستعصم به أحدهما
للآخر فلا بد من المعنيين من علاقة لينتقل منه إلى الثاني الغير المشهور ويترك الاول (فان
كانت) أى العلاقة (تشبيها) أى علاقة مشاركة في أمر خاص وصف معتد به (فاستعارة)
فيسمى هذا القسم من المجاز استعارة كاطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع لمشاركتهما في
وصف وهو الشجاعة فاستعبر اسم الاسد للرجل الشجاع بسبب هذه العلاقة (وهى) على أربعة
نحاء (الكناية) وهى اخبار التشبيه في النفس وترك جبيع أو كانه سوى التشبيه (والتفصيل)
وهو اثبات لازم التشبيه بالمتروك للتشبيه المذكور (والتعريض) وهو ذكر التشبيه به وإرادة
التشبيه بالقرينة اللفظية (والترشيع) وهو ان يذكر الملائم للـ تعارفا منه ويثبت للاستعارة
والتفصيل في كتب غير هذا الفن من المطول وغيره (والا) أى ان لم تكن العلاقة تشبيها بل
غيرها كعلاقة السببية والضرورة وغير ذلك فهذا القسم من المجاز (مجاز) مرسل كاليد للقدم
والنعمه لأن اليد موضوعه العضو المخصوص ومن شأن النعمة الصدور من اليد فاطلاقها عليها
بهذه الجهة مجاز مرسل (وحصر وه) أى حصر القوم ذلك المجاز (فى أربعة وعشرين نوعا)
بالحصر الاستقرائي الاول اطلاق السبب على المسبب كاطلاق النيث على النبات فى قولهم
وعينا النيث أى النبات والثانى اطلاق المسبب على السبب كاطلاق الخمر على العنب فى قوله
تعالى اعصر خرا أى العنب الذى هو سبب الخمر والثالث اطلاق اسم الكل على الجزء
كالاصابع على الاقدام فى قوله تعالى يحملون اصابعهم فى آذانهم والرابع عكسه كاطلاق الرقبه

على الذاب في قوله تعالى فتصرير رقة والخامس اطلاق المزموم على اللازم كالنطق للدلالة في قولهم والحال ناطقة أى دالة والسادس عكسه كشذالازار للاعتزال عن النساء والسابع اطلاق أحد المتشابهين على الآخر كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وهذه القسم معتبر في الاستعارة دون المجاز المرسل ولا يزيد على أربعة وعشرين بواحد والثامن اطلاق المطلق على المقيد كالיום ليوم القيامة والتاسع عكسه كالمشعر الذي هو شفة الابل للشفة المطلقة والعاشر اطلاق الخاص على العام والحادى عشر عكسه ومثاله ما ظاهر والثاني عشر حذف المضاف نحو واسأل القرية بمحذف الامل وهو أعم من أن يكون المضاف اليه قائما مقام المضاف أولاو سعى هذا مجازا بالنقصان والثالث عشر حذف المضاف اليه وعد هذين القسمين من المجاز تسامح باعتبار الاشتراك اللفظى لأن المجاز بالحذف غير المجاز الذى نحن فيه لأن العلاقة المصححة للاستعمال في غير ما وضع له علاقة الحذف كما لا يخفى والرابع عشر المجاورة كالمراب للنساء الخامس عشر تسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه كموله تعالى أعصر خرافا ن عصر العنب يقول الى الخمر والسادس عشر تسمية الشيء باعتبار ما كان نحو وآتوا اليتامى أموالهم فانه لا يتم بعد البلوغ عند اتيان الاموال والسابع عشر اطلاق المحل على الحال نحو فليدع ناديه أى أهل ناديه والثامن عشر عكسه نحو فى رحمة الله أى الجنة لأنها محل الرحمة والتاسع عشر اطلاق اسم آلة الشيء عليه كاللسان للذكور والعشرون اطلاق أحد البدلين على الآخر كالدلم للسدية والحادى والعشرون اطلاق اسم الشيء المعروف على واحد منه منكرا والثاني والعشرون اطلاق أحد الضدين على الآخر والثالث والعشرون الحذف والرابع والعشرون الزيادة والخامس والعشرون النكرة فى الاثبات للعموم نحو علمت نفس أى كل نفس وقد أدرج البعض بعضها فى بعض فقالوا باني عشر السببية والمسببية والمشابهة والمضادة والكلية والجزئية والاستعداد والمجاورة والزيادة والنقصان والتعلق والمشاركة وبعضهم قالوا بخمسة المشاركة والمشابهة والأول اليه والكون عليه والمجاورة والبعض قالوا بأربعة المشابهة والأول اليه والكون والمجاورة وأدرجوا ما فى الاقسام فى هذه الأربعة والخمسة فهدر الاجال وما عر بالتفصيل فافهم (ولا يشترط) فى استعمال المجاز (سماع الجزئيات) أى سماع أمر جزئى من لسان العرب بحيث لا يراد من اليد النعمة ومن الغيت النبات الا اذا سمع من العرب بل يكفي للاستعمال اعتبار أخذ السبب من المسبب وبالعكس مثلا والدليل على عدم الاشتراط انهم يتوقفون فى استعمال المعنى المجازى على أن ينقل من العرب نوع العلاقة ولا يتوقفون على أن يجمع جزئياتها لانهم يستعملون محازاب متعددة لم

نسمع أصلاً (نعم يجب سماع أنواعها) أي الجزئيات أي لابد في المجاز من سماع نوع علاقة
يعتبرونها في كلامهم كملاقة السببية والمسببية واللازمة والمزومية فلما وجدت هذه العلاقة
الكليّة المستنبطة من كلامهم ووجد المانع من صرف اللفظ عن معناه الحقيقي استعمل في
المجازي، فإن قلت لو كفت العلاقة للاستعمال لأطلقت النضلة على كل طويل إنساناً كان أو
غيره مع أنهم لا يطلقون على غير الإنسان وأطلقت الشجرة على النخلة والأب على الابن
وبالعكس لملاقة السببية مع أنه ليس كذلك فعلم أن العلاقة غير كافية. قلت امتناع الإطلاق
بموزان أن يكون مانع لعوى وكثيراً ما يتخلف الحكم عن الحقيقي لمانع في المجاز بالطريق الأولى
(وهامة الحقيقة التبادر) أي سرعة انتقال الذهن عن اللفظ إلى المعنى وظهوره عند الإطلاق
(أو العراء) أي الخلو (عن القرينة) بحيث يفهم هذا المعنى بدون القرينة والواو إما بمعنى مع أو
للعطف التفسيري ومعناه أن يتبادر المعنى مع الخلو من القرينة علاء الحقيقة التبادر والعراء
علامة واحدة ويحمل للعطف بدون التفسير فينبغي أن يكون علاء من فضاء علامتها التبادر من
حاق اللفظ واستعمال اللفظ في هذا المعنى بدون القرينة وبينهما ما عاوت كما لا يخفى وللحقيقة
علاماً أخرى لكن هذا أقوى علامتها وعليه اثبات مدار الوضع دلالة. فإن قلت إن المشترك
إذا استعمل في أحد معانيه فهو حقيقة مع أن معناه الخاص لا يتبادر بدون القرينة فوجدت
الحقيقة بدون تحقق علامتها. قلت إن معنى واحد المشترك متبادر ولو بدلاً فالتبادر وجه في
المشترك واحتياج القرينة فيه إنما هو لأجل تعين المراد ولا يكون بسببه مجاز لأن المجاز ما
يحتاج في فهم نفس المعنى من اللفظ إلى القرينة لا ما يحتاج في تعين المراد إليها (وهامة المجاز)
أي علامة يعرف بها أن هذا المعنى مجازي (الإطلاق على المستعمل) أي إطلاق اللفظ على
ما يستعمل إطلاقه عليه كإطلاق الأسد على الرجل التبعاج وحاصله أن اللفظ إذا علم أن له معنى
حقيقياً ثم أطلق على معنى آخر فإن كان إطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى بالنسبة إلى ذلك
المعنى مخالفاً فهو مجاز كما إذا علم المعنى الحقيقي للعمار ثم أطلق على البلبد لحاقه فإطلاقه عليه
مستحيل ويصح نفيه عنه بأن البلبد ليس بعمار فإذا قيل أنه حمار فعلم أنه مجاز (واستعمال اللفظ
في بعض المعنى) أي في بعض أفراد معناه الحقيقي (كالدابة) المراد وعلم ما يدب على الأرض
استعملت وأطلقت (على الحمار) لأنه من بعض أفراد ما يدب على الأرض فهذا الاستعمال أيضاً
مجازي لأن اللفظ غير موضوع لهذا المخصوص وإذا أطلق عليه باعتبار مجرد أنه ما يدب على
الأرض من غير لحاظ كونه من أفراده يكون حقيقة (والنقل والمجاز أولى من المشترك) يعني
إذا استعمل اللفظ في معنى وتعرف أن له معنى آخر ووقع التردد في أنه هل هو استعمال به

ستعمالا حقيقيا ليكون مشتركا لم لا يكون مجازا حينئذ الحمل على التجوز أولى لأن المجاز أولى من الاشتراك واستدل على أولويته بوجوه منها أن الاشتراك يغفل بالتفاهم لولا القرينة بخلاف المجاز فإنه يعمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة على المجاز والافعل الحقيقة ويرد عليه أن المشترك غير محل بالتفاهم عند القرينة وعند عدمها فهو والمجاز سريان ومنها أن الاشتراك قد يكون بين الضدين كالقراء للحيض والطهر ففيها الاستبعاد بأن يراد المتكلم معنى ويعمل المخاطب على ضده وأورد عليه بأن المجاز أيضا فيه استبعاد لأنه إذا قيل زيد بصير وأريد العمى يعمل المخاطب على ضده وهو البصير فالأولى في وجه الأولوية ما قال المصنف في الحاشية لأنهما أغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الخاف المشكوك بالأعم الأغلب حاصله أنه علم بالاستقراء غلبة وجود المجاز وللأغلب حكم الكل وإذا علم أن أكثر أفراد شيء كذا فالظن أن يحكم في المتردد في كونه مجازا أو مشتركا بحكم أنه مجاز ويلحقه به لكونه أعم وأغلب وعلى هذا القياس حال النقل (والمجاز أولى من النقل) فإنه أكثر وجودا من النقل وأبلغ وأوسع في الكلام فاللفظ إذا دار بين النقل والمجاز يعمل على المجاز (والمجاز بالذات) أي بلا واسطة (انما هو في الاسم) أي ما ليس بصفة سواء كان اسم جنس أو علما أو أمثله شاهدة على كونه في الاسم (وأما الفعل وسائر المشتقات) كاسم الفاعل والمفعول والصيغة المشبهة وأفعال التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة (والأداة فأنما يوجد) أي المجاز (فيها) أي في تلك الثلاثة من الفعل والمشتقات والأداة (بالتبعية) أي تبعية المبادئ في الفعل والمشتقات وفي الأداة بتبعية معنى الاسم اللازم لمعناه الحقيقي الذي يعبر عنه فالخاسل أن المجاز أولا يعتبر في مبادئ الفعل والمشتقات ثم بواسطتها يعتبر في الفعل والمشتقات كما يقال نطقت الحال والحال ناطقة فإنه شبهت دلالة الحال بنطق الناطق واستعير لها لفظ النطق ثم اشتق منه نطقت والناطق فالمجاز بالذات في النطق وبواسطته في نطقت والناطق وكذا في الحر وفي يكون المجاز أولا في متعلق معناه ثم بواسطتها فيها كاللحم مثلا إذا استعمل في التعقيب فيستعار أولا التحليل الذي هو متعلق معناه للتعقيب ثم بواسطته يستعار اللحم له والمراد بمتعلق معناه ما يعبر به عند تعبير معاني الحر وفي كما يقال من للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية فهذه ليست معانيها والا لكانت أسماء بل هي متعلقات معانيها من حيث أنها راجعة إليها بنوع استلزامي والدليل على عدم كون المجاز في الفعل والأداة بالذات وانما هو بالتبعية أن ما وقع فيه التجوز لابد أن يكون مقصودا بلا فائدة ومستقلا بالفهم كما يشهد به الوجدان ولا شك في أن المقصود في الصفات وأسماء الزمان والمكان والآلة هو الحدث القائم بالذات لا الذات فيقع التجوز فيه أولا ولا شبهة (١٣ - م أول)

في أن معاني الأداة غير مستقلة بالمفهومية والمقصود بالأداة فيها ما يتعلق بمعناها فيقع المجاز في المتعلق بالذات وفي الحروف بالتبعية فافهم قال في الحاشية قال الامام المجاز بالذات لا يوجد في الاعلام وما بلغني أولم يبق في حفظي ماذا قال في مثل اسكل فرعون موسى انتهى حاصله الرد على الامام بان في هذا المثال ليس المراد بفرعون معناه الحقيقي وهو الشخص المعهود الواحد لان دخول السكل ينافية فالمراد المعنى المجازي وهو المبطل وكذا بموسى الحق وفي الاعلام وجد المجاز فكيف يصح ما قال الامام وما يقول في هذا المثال فمختار المصنف ما اختاره حجة الاسلام محمد الغزالي من أنه قد يدخل المجاز في الاعلام أيضا وهو الحق كما يقال هذا سبويه أي نحوي كامل كسبويه في النحوية ولكل فرعون موسى أي لكل مبطل محق أو لكل ظالم عادل فالحق ان باب المجاز أوسع وتكثير اللفظ مع اتحاد المعنى مرادفة بمعنى إذا كانت الألفاظ كثيرة متعددة ومعناها واحدًا يكون بينهما ترادف كالسيف والصارم والناطق والفصيح ويقال ان أحد هما مرادف للآخر لأنه مأخوذ من الرديف وهو ركوب شخصين على دابة واحدة فكأن هذين اللفظين راكبان على معنى واحد ولا بد في الترادف من أمور وهي استقلال كل واحد من المترادفين في الدلالة على معنى واحد ومغايرة كل منهما للآخر وعدم الاختلاف بحسب الوضع وعدم وجوب التقسيم فخرج التأكيدهم وضرب زيد نفسه فانه وان كان متحد المعنى لكن الاختلاف معتبر لأن تقديم المؤكد فيه واجب وكذا التابع العرفي كشيطان ليطان وعطشان نطشان وحسن بسن وأمثالها لأنها ليس لها معان تستقل في الدلالة عليها بل مهملات لا تدل على المعاني بدون المتبوعات والبه أشار المصنف في الحاشية بقوله وهذا الخلاف التابع لا يستقل بالأداة بدون المتبوع بل هو مهمل انتهى وخرج الحد والمحدود أيضا لأن دلالة الحد على المفردات بأوضاع متعددة بخلاف المحدود (وذلك) أي الترادف (واقع في الكلام) هذا إشارة إلى الاختلاف في وقوعه فعند البعض ليس بواقع لأن أحد اللفظين يكون غير مفيد لأن الواحد كافٍ للافهام والمقصود حاصل من أحدهما فلا فائدة في الآخر فصار وضعه عبثا فلا يقع من الواضع الحكيم وذهب المصنف إلى وقوعه وقال ذلك واقع واستدل عليه بقوله (لتكثير الوسائل) أي الوسائل إلى إفادة ما في الضمير كثيرة فان بعض الألفاظ قد ينسأ بعض اللفظين ويتدكر بعضها فبسهل عليه التعليم والتعلم البعض دون البعض وبعض الألفاظ يكون مراعى لسان البعض وكرها لآذان بعض السامعين وحاولوا ومنشط البعض فيترك هذا البعض ويختار البعض الآخر (والتوسع في محال البدائع) أي فائدة وقوع الترادف يتعلق بالنظم والنثر ومساعدة الفصحاء في بيسان

مقاصدهم وبدائع الفاظهم بأن ينظم البيت بأحد هما دون الآخر وبأن ينظم السجع بأحدهما دون الآخر وهو في النثر كالقافية في البيت وهي آخر الكلمة في البيت قال في الحاشية كالسجع في قولك ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت فانه لو قيل بمرادف ما فات وهو ما مضى لغات السجع والجمادسة كقولك اشتر البر بالضم وأنفقه في البر بالكسر فانه لو أتى بمرادف البر وهو الحنطة لغات المجانسة وكالقلب فهو قوله تعالى وربك فكبر فانه لو أورد بمرادف كبر وهو لفظ عظم لغات القلب فالخاصل اننا لنسلم عدم فائدة الآخر لكفاية الأول في التعبير عن المقصود لجواز أن يكون له فوائد أخرى كما علمت فانهم (ولا يجب فيه) أي في الترادف (قيام كل) أي كل واحد من المترادفين (مقام الآخر) أي مقام مرادف آخر (وان كانا) أي المرادفان (من لغة) كالعربية مثلاً هذا الشارة الى الاختلاف في صحة وقوع احد المترادفين مقام الآخر فالوجوب هنا بمعنى الصحة وليس الخلاف في صحة قيام أحدهما مقام الآخر في صورة المتعدد من غير تركيب مع عامل ملفوظا كان أو مقدرافان كلهم متفقون على صحته وانما الخلاف في حال التركيب فقال البعض وهو ابن الحاجب إنه يصح واستدل بأن امتناع القيام ان كان المانع فللمانع إما المعنى وإما التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعاً أصلاً والتركيب أيضاً مفيد للمقصود ولا يحجر فيه إذا صح وإدالم يوجد المانع عن القيام فصح القيام وقيل لا يصح وهو مذهب الامام وقيل يصح اذا كان من لغة واحدة والا فلا يصح مكان الله أكبر خـ د ا ب ز ر ك ل كوهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح والمصنف اختار مذهب الامام وهو لا يصح قيام كل مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة (فان صحة الضم) أي صحة التركيب واحدمع لفظ الآخر (من العوارض) أي من عوارض ذلك الواحد ولا شك ان من العوارض ما يكون مختصاً بعروضه ولا يوجد في غيره فيجوز أن يكون تركيب أحد المترادفين مع شيء محضاً ومفيداً للمقصود ومختصاً به بخلاف المرادف الآخر لجواز أن يكون غير مفيد لذلك المقصود ولا جمل الاختصاص (يقال صلى عليه ولا يقال دعا عليه) فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخبر ودعوان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضمهم مع عليه لا يفيد المقصود بل معنى آخر وهو دعاء الشر فتلخيص الدليل ان نفس المعنى واللفظ في المرادف وان لم يمتنع إقامة أحدهما مقام الآخر لكن صحة الضم بحسب متعارف أهل اللغة من عوارضها التي يصح في بعض اللفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض المقام كما في لفظ دعاء وان كان بمعنى صلى لكن اذا قرن باللفظ على فبحسب خصوصية هذا الاقتران في العرف صار بمعنى الضرر بخلاف صلى ففتح صحة القيام ليس باعتبار معنى المرادفين ولا باعتبار لفظهما ولا بالنظر الى أصل التركيب بل

باعتبار خصوصية استعمال ذلك التركيب في العرف فافهم (هل بين المفرد والمركب ترادف
 اختلف فيه) أى فى الترادف قيل لا ترادف بينهما لعدم اتحاد المعنى بحسب الوضع لان الوضع فى
 المفرد شخصى وفى المركب نوعى ونقضى بالمشتقات فان وضعها أى نوعى وقيل لا بأس
 بالترادف بينهما لان اتحاد المعنى فى الجملة كافى فى الترادف فان الانسان والحيوان الناطق
 مثلاً يتحدان فى الخارج لا تعدد فيه وان كانا متغايرين بحسب الاجمال والتفصيل والحق فى هذا
 المقام ما قال استاذى وجدى فى شرحيهما ان هذا النزاع لفظى فن قال فى الترادف باتحاد المعنى
 بالذات وبالاختبار ذهب الى عدم الترادف بين المفرد والمركب لعدم الاتحاد باعتبار التركيب
 فان الحيوان الناطق ، غابر للانسان باعتبار التفصيل ومن أخذ الاتحاد بالذات فقط فعنده
 يتحقق الترادف بين المفرد والمركب لان معنهما بالذات واحد لا تعدد فيه أصلاً والحق عدم
 الترادف والالصار التعريف بالحد التام تعريف للترادف لا عادة المركب التفصيل وعدم افادة
 المفرد له وكون وضع المفرد شخصياً ووضع المركب نوعياً يقتضى التغاير الذى ينافى الاتحاد
 المشروط فى الترادف . . ولما فرغ من تعريف المفرد وأقسامه شرع فى بيان المركب وأقسامه
 مع ما يتعلق به فقال (والمركب ان صح السكوت عليه) أى على هذا المركب بأن يفيد مخاطب
 فائدة تامة بحيث لا ينتظر فى تحصيل ذلك المعنى الى انضمام لفظ آخر كما ينتظر فى إفادة ذلك
 المعنى فى اطلاق المسند اليه فقط الى انضمام لفظ آخر وهو المسند . فان قلت الفعل المتعدي مع
 الفاعل بدون المفعول لا يصح السكوت عليه فبأنه أن يكون غير تام مع انه تام . قلت التام
 ما لا ينتظر فى تحصيل معناه الى انضمام أمر آخر وان كان منتظراً فى افادة معنى زائداً الى
 انضمام أمر آخر فالفعل المتعدي لا ينتظر فى تحصيل معناه إلا الى الفاعل والمفعول زائداً عليه
 أو يقال المتبادر من السكوت الذى بين المسند والمسند اليه وهو حاصل ههنا كما لا يخفى
 (قوام) أى فهذا المركب الذى يصح السكوت عليه يسمى مركباً تاماً لتمامه وهو على قسمين
 خبر وانشاء فأشار المصنف الى الاول بقوله (خبر وقضيه ان قصده) أى بذلك المركب
 (الحكاية) أى النقل من الامر الواقعى فى نفس الامر وهو المحكى عنه فى الجملة هو
 كون الموضوع بحيث يصح عليه الحكم بأنه يثبت المحمول له أو يسلب عنه وهذه الحيشة
 تختلف باختلاف الحمل فى حل الذاتيان نفس الداب وفى الوجود اسناده الى الجاعل وفى
 الاوصاف العينية قيام المبدأ وفى العدميات عدم مصاحبته لأمر آخر وفى الاضافات نسبتها
 الى أمر مباين أما فى الشرطيات فالمحكى عنه فيها فى المتصه هو كون المقدم بحيث لا يفارقه
 وجود الثانى لزوماً واتفاقاً أو عدمه كذلك وفى المنفصلة كون المقدم بحيث ينافيه الثانى أولاً

ينافيه فالحكاية نفس مفهوم الخبر والقضية والمحكى عنه مصداقها فعلى هذا يجب التباين الذاتي بينهما لدخول النسبة في الحكاية وعدمها في المحكى عنه وأما المشهور فهو أن المحكى عنه عبارة عن النسبة بحسب وجودها في نفسها فعلى هذا لا يكون التباين بينهما بالذات بل بالاعتبار بأن النسبة المملوطة في القضية حكاية وهي مع قطع النظار عن تلك الخصوصيات من حيث وجودها في نفسها محكى عنه (ومن ثمة أى من أجل الحكاية (يوصف) أى الخبر (بالصدق) بأن يقال أنه صادق أى مطابق للأمر الواقعي (والكذب) بأن يقال أنه ليس بمصدق أى غير مطابق للواقع (بالضرورة) أى اتصاف الخبر بالصدق والكذب بدهي فان مناط الاتصاف بهما وهو الحكاية موجود في الخبر في مطابقتها للمحكى عنه وعدم مطابقتها له يتصف بالصدق والكذب بالضرورة (فقول القائل كلامى هذا كاذب) مشير بهذا الى نفس هذا الكلام (ليس بجبر) بل هو انشاء في صورة الخبر هذا اشارة الى ما اجاب المحقق الدواني عن السؤال وتقرير السؤال بوجوده الاول ان كلامى هذا كاذب خبر والخبر لا بد فيه من الحكاية والمحكى عنه سواها وهما ليس سوى هذا الكلام كلام محكى عنه فالتعبد بالحكاية والمحكى عنه بالذات ولا بد من التباين بينهما والثاني أنه يلزم اجتماع الصدق والكذب فيه بأن هذا الكلام لو كان صادقا فالصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر والمحمول ههنا هو كاذب فعلى تقدير الصدق لا بد من ثبوت الكاذب بهذا الكلام وما ثبت الكاذب له كونه كاذبا فيلزم على تقدير الصدق كونه كاذبا وكذا على تقدير الكذب يلزم كونه صادقا لان الكذب عبارة عن عدم ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر واذا لم يثبت الكذب للخبر يكون صادقا ولا يلزم ارتفاع النقيضين فعلى تقدير الصدق يكون كاذبا وبالعكس فهذا الكلام لا يتصور صدقه ولا كذبه وفي الخبر لا بد منهما والثالث ان الموضوع يكون مستقلا كما تقرر في موضعه والموضوع ههنا ليس الانفس هذا الكلام وهو مشغل على النسبة وكما هو كذلك يكون غير مستقل فيلزم كون الموضوع غير مستقل هذا خلف فأجاب عنه المحقق الدواني بأن هذا ليس بمبني (لان الحكاية عن نفسه غير معقولة) وههنا ليس سوى هذا الخبر كلاما ليكون حكاية عنه فلو كان خبرا لكان حكاية عن نفسه والحكاية عن نفسه غير معقولة ولا يلزم تقديم الشيء على نفسه والحكاية والمحكى عنه لا بد أن يكونا متباينين واذا لم يوجد المحكى عنه لم توجد الحكاية فلا يكون خبرا فهذا انشاء في صورة الخبر فان قلت لو كان انشاء لكان داخلا في قسم من اقسامه مع انه ليس بداخل في شيء منها . قلت الاقسام المذكورة للانشاء صورة ومعنى وهذا انشاء معنى وخبر صورة فلا يضر عدم دخوله تحت اقسام الانشاء صورة ومعنى

فافهم وهذا جواب عن التقرير الثاني والثالث أيضا فتأمل فيه ولما لم يرض المصنف بهذا الجواب
اجاب عن الشبهة بجواب آخر وأشار فيه الى رد ما أجاب المحقق فقال (والحق انه) أي هذا القول
(بجميع أجزائه) وهو الموضوع والمحمول والنسبة (مأخوذ في جانب الموضوع) أي يجعل
موضوعا (فالنسبة) في الموضوع (ملحوظة مجعلا) لئلا يكون غير مستقل (فهي) أي النسبة
(محكي عنها) أي محكي بنفسها (ومن حيث نعلق الايقاع بهذا) أي بهذه النسبة (ملحوظة تفصيلا
فهي) أي النسبة المفصلة (الحكاية) عن نفسها فالغبار بين الحكاية والمحكي عنه بالاقتدار
الاجمال والتفصيل وحاصل هذا الجواب على تقدير الاول أن هذا القول خبر وفيه حكاية
ومحكي عنه وهما متغايران ولا يلزم الحكاية عن نفسه كما فهم المحقق لان النسبة لها اعتباران
اعتبار الاجمال بأن يكون الموضوع والمحمول والنسبة ملحوظة معاف هذا الاعتبار للمحكي عنه
واعتماد التفصيل وهو أن يلاحظ الموضوع والمحمول أولا ثم الحكم بينهما بأن النسبة وافقه أو
ليست بوافقه فهذا الاعتبار حكاية فصار الحكاية والمحكي عنه متغايرين ولا يلزم الحكاية عن
نفسه ويخرج من هذا الجواب عن جواب المحقق أيضا كما يدل عليه الحاشية هذا كما انه
جواب عن الشبهة فكذلك جواب عن جواب المحقق الدواني أيضا لان منشأ انكاره لتجربة
هذا الكلام إنما كان عدم الحكاية واذا وجد الحكاية كما علمت فصار زعمه باطلا . فان
قلت إن النسبة غير مستقلة فكيف يوجد في جانب الموضوع المستقل قلت الاستقلال وعدمه
تابع للعاط فاذا لوحظت بالعاط الاجمال من غير تفصيل كونهما بين الموضوع والمحمول فهي
حينئذ مستقلة قابلة لان توجد في جانب الموضوع والا يلزم اجتماع الصدق والكذب في أمر
واحد من جهة واحدة لانه كاذب بحسب الاجمال وصادق بحسب التفصيل ولوقيل الكذب
عبارة عن سلب المحمول والمحمول إنما هو الكاذب فاذا سلب على تقدير الكذب عن الاجمال
يوجب ثبوت الصدق له فيلزم الاجتماع . قلنا لا يلزم من انتفاء الكذب عن الجمل ثبوت الصدق
له لان الجمل ليس بقضية ليمتص بالصدق اذ يقال بانه اذا صدق المفصل ثبت الكذب للجمل
واذا كذب الجمل ثبت الصدق للمفصل فلم يجمع الصدق والكذب في أمر واحد بل في أمرين
وهو ليس بمحال وأورد على هذا الجواب بان الجمل والمفصل متحدان بالذات لافرق بينهما الا
بالعاط فقط والصدق والكذب يقتضيان التغاير بالذات وهذا جمعا في أمر واحد . ولك أن
تقول ان الجمل إما قضية أو لا وعلى الثاني كيف يتمص بالكذب والموضوع والمحمول والنسبة
التي هي أجزاء القضية موجودة في الجمل فكيف لا يكون قضية واذا كان قضية فلا بد لها من
محكي عنه فالمحكي عنه فيها ليس الانفس لان المفصل حكاية عنه فلا يصلح لكونه محكياعنه

وهو متأخر عن الجمل فلا يكون داخلاً في جانب موضوعه وليس للجمل مجمل آخر يكون محكيًا عنه ولا يلزم التسلسل وإذا لم يكن للجمل محكي عنه وصار قضية فاتجه الاشكال بالتحاد المحكي عنه والحكاية وعدم وجود المحكي عنه في القضية وكذا يقال للجمل إما صادق أو كاذب وعلى تقدير الصدق يلزم الكذب إذا الصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع والمحمول ههنا ليس إلا الكاذب فهو يكون ثابتاً له ومثبت له الكاذب فهو كاذب فيلزم الكذب على تقدير الصدق وكذا العكس فالفرق بالاجال والتفصيل غير مفيد ولا يمكن أخذ القضية في جانب الموضوع لأن ما من قضية إلا أن تكون الرابطة فيها ملحوظة البتة وإذا اخلت عنها لا تكون القضية قضية وإذا كانت النسبة فيها مأخوذة من حيث الرابطة كيف تكون مستقلة لتوجد في جانب الموضوع فلا يتم جواب المصنف فالحق ما قال المحقق الدواني من أنه ليس بتعريف بل هو إنشاء في صورة الخبر فافهم وأجاب عنه أفضل المتأخرين صاحب أفق المبين بما حاصله أن الحكم في القضية على الطبيعة السارية في الأفراد مع قطع النظر عن خصوصية الموضوع والمحمول لا على الأفراد وأن كان يسرى هذا الحكم بالتبع إلى الأفراد فالحكم في كلامي هذا الآن كاذب على طبيعة الكلام وإن كانت حقيقة منحصرة في هذا الفرد الخاص لكن الحكم ليس عليه بالذات فالصدق والكذب باعتبار المطلق الساري مع قطع النظر عن خصوصية الموضوع والمحمول واستلزام الصدق والكذب إنما هو بخصوصية المحمول وهي أمر خارج عن القضية فلا يلزم من صدق القضية كذبها وبالعكس بحسب نفسها بل بحسب غيرها وهو غير مضر بالقضية باعتبار الإبهام صادقة وباعتبار التعين والخصوصية كاذبة وأنت خير بأن المحال اجتماع الصدق والكذب في نسبة واحدة وهو لا يلزم ههنا فإن مع سداد الاعتبارين إنما هو النسبة الواحدة الشخصية على أن المهم لا يحصل إلا في اللحاظ والاعتبار والكلام فيها هو يحصل الوجود لا في أمر غير متصل ونحن نجري الكلام في المتعين بأن كذبه يستلزم صدقه وبالعكس فافهم (فانحل الاشكال بجميع تقاريره) بمعنى أن لهذا الاشكال تقارير كثيرة وبهذا الجواب تحل جميع تقاريره منها ما قال في الحاشية من جملة التقارير أنه قال قائل يوم الخميس كلامي في يوم الجمعة صادق ثم قال يوم الجمعة كلامي في يوم الخميس كاذب فصدق كل يستلزم كذبه وبالعكس كما يلوح بالتأمل بمرره أن رجلاً قال يوم الخميس كلامي في يوم الجمعة صادق وإذا كان يوم الجمعة قال كلامي يوم الخميس كاذب ولم يتكلم بكلام آخر فهذا الكلام لو فرض صدقه فهذا يقتضي أن ما قال في الخميس فهو كاذب وإن في الخميس قال كلامي يوم الجمعة صادق وإذا كان كاذباً بالزم كذب كلام يوم الجمعة مع أنه لو فرض

صدقه وكذا لو فرض كذبه بأن المحمول لم يثبت للوضوح فصار معناه ان كلادى يوم الخميس ليس بكاذب وكان الكلام فى الخميس ان كلادى يوم الجمعة صادق وهو يستلزم صدق هذا الكلام مع فرض كذبه ومن بعض التقاريران كل كلادى فى هذا اليوم كاذب ولم يتكلم فى ذلك اليوم الا هذا الكلام ووجه الانحلال ان كل واحد فرد لنفسه فن حيث الفردية مجمل ومن حيث اشتباهه عليه مفصل فتتباير جهتا الصدق والكذب ويرد عليه ما مر (ونظير ذلك) أى كلادى هذا كاذب (قولنا كل حمد لله) لان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية ولما كان ذاته المقدسة متصفة بجميع الكمالات فاعطاه من أى حمد كان انما هو لله عز شأنه بالذات وبغيره بالتبع فجميع المحامد لله تعالى فقولنا كل حمد من جملة كل حمد لانه أيضا حمد فيكون فردا لنفسه والحكاية فيه نفس المحكى عنه فصار نظير كلادى هذا كاذب فى اتحاد الحكاية والمحكى عنه فقد أشار المصنف بهذا الى فساد ما قاله المحقق بان هذا القول لاشك فى الخبرية مع ان الحكاية منتفية والا يلزم الحكاية عن نفسها وهو غير معقول فلا غلظ الا بالاجال والتفصيل فهذا القول يؤيد كون كلادى هذا كاذب خبرا والفرق بينهما بالاجال والتفصيل كما ذكر والحق انه ان أريد بموضوع هذه الكلية معنى أعم شامل لهذا ولغيره لم يكن خبرا للزوم الحكاية عن نفسه والتقدم والتأخر والدخول والخروج وان لم يرد معنى أعم بل أريد ان سوى هذا القول من المحامد لله تعالى فيكون خبرا البته (فتأمل) فى قصر ذلك القول وأجوبته (فانه جذر) إشكال (أعم) لا يسمع بالجواب ولا حل له فكأنه يغوت الأذان فصار أعم وقد أسمع المحقق الدواني الجواب كما علمت (والا) أى وان لم يعمد به الحكاية (فانشاء) لا يدون متصفا بالصدق والكذب لانهما من لوازم الحكاية (منه) أى من بعض الانشاء (أمر) وهو قول القائل لغيره افعل على سبيل الاستعلاء (ونهى) وهو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء (وتعنى) وهو اظهار محبة الشئ بممكنه كان أوعالا (وزجى) وهو ما وضع لطلب الشئ الممكن على سبيل المحبة (واستعهام) وهو ما يكون الغرض والمطوب فيه الفهم (وغير ذلك) من الدعاء وهو طلب الشئ من الاعلى فى ظنه والالتماس وهو طلب الشئ من المساوى والنداء وهو ما وضع لطلب الافعال والتبصيه وهو اعلام المخاطب لما فى ضمير المتكلم وهذه الاقسام للانشاء الذى ليس فى صورة الخبر بل لما هو انشاء صورة ومعنى فلا يضر خروج قسم سوى هذه الاقسام وهو ما يكون انشاء فى صورة الخبر كما مر فى جواب المحقق للجذر الاصح (والا) أى لم يصح السكوت عليه (فناقص) أى فركب ناقص لنقصانه (تقييدى) بأن يكون احدا الجزئين قيد الآخر كما صفة للوصوف والمضاف

اليه مع المضاف (وامتزاجي) بحيث يمتزج أحدهما مع الآخر و بصيران كالكلمة الواحدة
كعبك (وغيره) أى غير امتزاجي كتركيب الفعل مع المفعول والظرف كضرب زيد حجر
في الدار

فصل (المفهوم) أى ما حصل في العقل (ان يجوز العقل تكثره) أى تكثر ذلك المفهوم
باعتبار صدقه على الأفراد تجوزاً عقلياً (من حيث تصوره) أى تصور ذلك المفهوم مع
قطع النظر عن أمر خارج (فكلى) أى فهذا المفهوم كلى وإنما لى الكلى ما يجوز العقل تكثره
لا ما يفرضه لثلايتنقض بالجزئى لأن الفرض التقديرى جاز فيه وقوله من حيث تصور إشارة
الى ان المعتبر في الكليات تجوز التكثر باعتبار المفهوم نفسه لا بحسب النظر الى الخارج والا
تخرج الكليات التى ليست لها افراد في الخارج ويمنع العقل تكثرها فيه والكلى على قسمين
(متمتعة أفرادها كالكليات الفرضية) أى التى ليست لها افراد في الواقع لا بحسب الفرض
كشريك البارى واجتماع التقيضين فانه كلى يجوز العقل بحسب تصور نفس مفهومه
صدقه على كثيرين وان كان مانعاً عن تجوز التكثر بحسب اواقع (أولاً) أى لا تمتنع أفرادها
بل يمكن وجودها سواء كان ضرورياً أم لا (كالواجب) فان العقل يجوز تكثر مفهوم
الواجب و صدقه بحسب نفس مفهومه على كثيرين وان لم يوجد في الواقع الا لواحد
فهو غير قادح في تجوز التكثر (والممكن) هـ . هذا مثال لما يجوز العقل تكثره في الخارج
ووجوده فيه كذلك لان أفراد الممكن كثيرة موحودة في الواقع مع عدم ضروره ووجودها
(والا) أى وان لم يجوز العقل صدقه على كثيرين (الجزئى) . فان قلت ان المهرم هو
ما يحصل في العقل والجزئى ليس بمحصل فيه فلا يكون من افراد المفهوم فكيف صح تقسيم
المفهوم اليه وإب التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فكيف
يستعمل التصور في حد الجزئى . قلت ان الجزئى وان لم يكن حاصل في العقل بالذات لكنه
حاصل فيه مآلة واسطية أو مالا نسب لم أزل الصورة العقلية كلية لان ما حصل في العقل بواسطة
الآلات ليس بكلى أو يقال إن التصور حصول صورة عند العقل سواء كان كلياً أم جزئياً
فان كان كلياً فصورته في العقل وان كان جزئياً فصورته في آله (ومحسوس الطفل) أى
ما يدركه الطفل (في مبدئ الولادة) أى أول زمان الولادة (وشيء عيب البصر) يحصل
أن يكون معطوفاً على الطفل ويكون بالشين المبهمة والياء التختانية والحاء المبهمة معناه
محسوس الشئ الذى في بصره ضعف أو يكون معطوفاً على المحسوس ويكون بالياء الموحدة
والحاء المهملة معناه والشئ الحاصل بضعف البصر (والصورة الخيالية) أى ما يحصل في الخيال

من (البيضة المعينة) في الخارج (كلها) أي كل واحد من محسوس الطفل وشيخ ضعيف
 البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة (جزئيات) فهذا الكلام إشارة إلى جواب أسئلة
 ثلاثة مقدرة تقرير الأول أن ما يحسه الطفل في ابتداء الولادة يصدق على كثيرين لأنه
 إذا أحس الواحد من الأب أو الأم أو غير ذلك مثلاً حصل صورة منه في حسه المشترك ولا يميز
 أحدهما عن الآخر لنقصان حسه المشترك فلا توجد الصورة عما هو في الخارج مخصوصة
 بالضرورة تكون الصورة الحاصلة في خيال الطفل منطبقه على كثيرين فصارت كلية مع
 أنها جزئية وتقرير الثاني أن الشيخ الذي في بصره ضعف يدرك شيئاً ولا يميزه عن غيره
 بسبب ضعف بصره ويجوز عتله أن يكون زيداً وعمره أو بكره أو خالداً أو غير ذلك فجوز عتله
 صدق هذه الصورة على كثيرين فصارت كلية مع أنها جزئية وتقرير الثالث أن الصورة
 الحاصلة في الخيال من البيضة في الخارج إذا بدل واحد منها به واحد بدون علم التبديل للرأي
 فالتسم في خياله يجوز العقل صدقه على كل من تلك البيضات الغير المبرزة عند المحسوس بدون
 الاجتماع فيلزم أن تكون هذه الصورة كلية لتجويز صدقها على كثيرين وتحرير الجواب
 أن الصور كلها جزئيات (لان شيئاً منها) أي من المحسوسين والسورة لا يجوز العقل تكرارها
 أي تكرار كل واحد من دينك لمحسوسين وتلك الصورة (على سبيل الاجتماع) أي حال
 كونها مجمعة (وهو) أي التكرار على سبيل الاجتماع (المراد) في معرف السكلى للخص
 الكلام أن السكلى ما يجوز العقل تكرره على سبيل الاجتماع فحسوس الطفل ونمى ضعيف
 البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة إذا كانت مجمعة لا يجوز العقل صدق هذين
 المحسوسين والصورة المعينة على الكثرة المجمعة وإن حوزها العقل على سبيل البدلية وهو
 ليس بمراد كل من هذه جزئيات لا امتناع صدقها على كثيرين على سبيل الاجتماع (وهنا)
 أي في مقام السكلى والجزئى (شك) أي اعتراض مشهور بين القوم (وهو) أي الشك (أن
 الصورة الخارجية) أي التي في الخارج (لزيد) وهو المذاب المشخصه المعينة في الخارج (والصورة
 الحاصلة منه) أي من زيد (في أذهان طائفة تصوره) أي تصور تلك الطائفة زيداً وأخذوا
 من الصورة الخارجية زيداً صوراً حاصلة في أذهانهم (كلها) أي كل من هذه الصور وصورة زيد
 (متصادفة) أي تصدق أحدها على الأخرى وعلى زيد (فإن الحقيقة أن حصول الأشياء
 بأنفسها) أي بما هيته في الذهن لا بأشباحها أو أمثالها المغايرة لها في الماهية (تلك الصورة) أي
 صورة زيد (متكررة) لصدقها على الصور التي في أذهان طائفة صور وهو نصاركلياً مع أنه
 جزئى توضيح الشك أن زيداً ثلاث صور طائفة واحدة في ذهن كل منها صورته فعلى كل صورة

من الصور التي في أذهان طائفة يصدق أنه صورة زيد لأن حصول الأشياء بأنفسها حاصل من زيد يكون نفسه فلا شك في صدق زيد عليه وكلها حصلت من زيد فزيد يصدق على الكل فإذا صدق زيد على صور كثيرة صار كليا لأن الكلي ما يصدق على كثيرين فيلزم كون الجزئي كليا. فإن قلت لا تصادق بين الصورة الخارجية لزيد وصورة التي في الأذهان لأن أفراد النوع كما تعينت بحسب حالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا افتراء كما أن زيدا وعمرا لا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الأفراد الذهنية أيضا تشخصت وتعينت بحسب محالها بحيث لا يصدق أحدها على الآخر بلا افتراء كما أن زيدا وعمرا لا يصدق أحدهما على الآخر كذلك الصور الذهنية لا يصدق واحد منها على الخارجية ولا على غيرها من الذهنية والفرق تحكم. قلت للأفراد العقلية معنيان الأول ما لا يترتب عليه الآثار ولا يحدو حذو والوجود الخارجي في ترتيب الآثار فالصادق بين الصورة الخارجية والذهنية ظاهر لعدم اعتبار المميز فيها والثاني ما يترتب عليه الآثار و يحدو حذو والوجود الخارجي ويكتف بالعوامص الذهنية فالصادق بينهما باعتبار الاتحاد الخاص الذي ليس بين غيرهما بحيث لو وجدت تلك الصورة الذهنية لزيد مثلاً في الخارج لكانت عينه فيه بعينه هو هو بلا شك وريب وكذا الاتحاد بين كل من الصور الذهنية في الأذهان وبينها وبين زيد فهذا وجه التصديق فافهم (ومن هنا) أي من صدق صورة زيد على كل من الصورة الذهنية وصدق واحد منها على الأخرى (تبيين) أي ظهر (كون الجزئي الحقيقي وهو زيد مثلاً) محمولا على شيء كما أن زيداً محمولا على الصورة الذهنية (وهو) أي كون الجزئي محمولا (الحق) هذا رد على السيد الشريف حيث أنكر حمل الجزئي الحقيقي قال في الحاشية أنكر السيد كون الجزئي الحقيقي محمولا واثبت المحقق الديلمي ولكن بما جاء ببيان شاف والحق ما سخ كانه برهان على ذلك والتأويل لا يقبله الطابع السليم انتهى وجه الانكار أن الجزئي لو كان محمولا لكان محمولا على نفسه من حيث هو هو أو على غيره فعلى الأول لا يفيد الحمل لأن الحمل لا بد فيه من التغير ولا تغاير فيه ماصلاً وعلى الثاني يستعمل الحمل لأن الحمل بدون الاتحاد ينحصر من الاتعاء غير جائز الحمل في الجزئي الحقيقي إنما هو بحسب الظاهر رأياً بحسب الحقيقة فليس مقبولا ومحمولا على شيء أم لا وإنما المحمول هو المفهومات الكلية فالجزئي مفول عليه لا مقول وإنما قولك هذا زيد أو كان زيد محمولا على هذا بحسب الظاهر لكنه مسؤول بأن هذا مسمى بزيد أو مسمى بزيد فالحمول هو المسمى وهو مفهوم كلي ولولم يكن مؤولاً لما كان الحمل من حيث المعنى لأن هذا إشارة إلى الشخص المعين فعنه زيد بزيد والشخص المعين شخص معين وهو غير بعيد فلا بد من التأويل ليكون

الكلام مفيداً وأثبت المحقق الديواني محل الجزئي ورد على السيد بأنه يجوز أن يعمل جزئي على جزئي آخر مغاير له بحسب الاعتبار ومتعدد معه بالذات فالجلى مفيد لوجود التغير وغير مستحيل لوجود الاتحاد بالذات كما في هذا الصالح وهذا الكاتب فان المشار اليه بهذا الصالح وان كانا مختلفين بحسب المفهوم لكنهما متحدان فان صدقهما ليس الا الذات المعينة المشار اليها ويجوز أن يكون حمل الجزئي على الكل الذى هذا الجزئي جزئى له كما في قولك بعض الانسان زيد والتأويل لا يتخلون التكلف ويرد عليه ان مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود ولا يكون وجود واحد قائماً بالحقين فليس معناه الا أن يكون وجود أحدهما بالأصالة والآخر بالتبع بأن يكون منتزعا منه والجزئي موجود بالأصالة والكلى منتزع منه فالجزئي لو كان محمولاً فحمله على الكلى ليس بصحيح لعدم إصالة وجوده وانزاعه فكيف ينتزع منه الجزئي بل الامر بالعكس وما وقع في بعض الانسان زيد فمحمول على العكس أو التأويل ولو كان محمولاً على الجزئي فاما على نفسه بحيث لا تغاير بينهما أصلاً بل بالملاحظة ولا غير هاتين يمكن الحمل فانه لا بد فيه من التباين وإما على جزئى مغاير له ولو بالملاحظة والالتفات فالجلى بحسب الظاهر وفي الحقيقة انه ادق الاستبارين على ذات واحدة والمصنف تمسك بصدق صورة زيد على الصورة التي في أذهان الطائفة على كون الجزئي محمولاً وقال التأويل بالألفاظ الراجعة الى الكلية يأباه الفعل السليم فالجلى عند المصنف كوز الجزئي محمولاً (ولا يجاب) عن هذا الاعتراض (بأن المراد) في تعريف الكل (صدقها) أن صدق الصورة (على كثيرين هو) أى الصورة انما ذكر الضمير باعتبار أنه كبير الخبر (نزل لها) أى لهذه الكثرة يعنى كثيرين (ومنزعه منها) أى من الكثرة فهذا عطف نفسه يرى كأنه بمعنى الظاهر (واللازم هنا) أى في صدق صورة زيد على ما في أذهان طائفة (ان لها) أى لهذه الصورة (طلائعاً) لان كل صورة من الصور الذهنية منتزعة من زيد فتكون ظلالاً له (لأنها) أى الصورة (ظل متعدد) بطريق الاضافة أى منتزعة عن كثير متعدد (والمطلوب) في تعريف الكل (هو الثاني) يعنى كون صورة الكل ظلالاً متعدداً ومنتزعة منه فلم يوجد فيه ما هو المطلوب في تعريف الكل فلا يكون كلياً المجيب السيد الشريف وحاصل الجواب أن الكل ما يصدق على كثيرين بأن يكون ظلالاً لكثيرين منتزعة من الخارج أوفى الالوهة بان يوجد من كل واحد منها يصدق الشخصان معنى واحد بعينه يطابق الكل وصدق صورة زيد على الصور الكثيرة التي في أذهان الطائفة ليس كذلك لا يريد ان ليس منزهاً من هذه الكثرة بل وجاز زيد في الخارج واتزج العقل منه هذه الكثرة فلا يكون ظلالاً لكثيرين بل له انظلال كثره وفروع مستفادة

منه والمعتبر في الكلّي هو الأول وما يوجد منها هو الثاني فلا يكون كلياً ورد المصنف هذا الجواب بقوله (لأن التصادق) الذي بين الصورة الخارجيّة لزيد وبين لصورة المتعددة في أذهان طائفة (بصحيح) أي هذا التصادق (الانتزاع) أي انتزاع الصورة الخارجيّة من تلك الصور الكثيرة (والظلية) أي ظلية الصورة الخارجيّة للصورة الكثيرة (فإن الانتزاع من الطرفين) هذا دليل صحة الانتزاع يعني أن الصورة الخارجيّة تتم مع الصور الكثيرة والصور الكثيرة متحدة مع الصورة الخارجيّة فإصلح له أحداهما من يصلح له الآخر إذا كانت الصور منتزعة من زيد فزيد أيضاً يكون منتزعة منها وإذا كانت أطلالاً لا يكون زيداً بضالها فصار ظلالاً لكثيرين وهو المطلوب في الكلّي. فيصير كلياً تلخيص الرّدان: الصورة الخارجيّة لزيد الصور الكثيرة متعدّدة، فالتصديق به أحدها يتصديق به الآخر، فلما كانت الصور الكثيرة أطلالاً لا يكون زيداً بضالها فتصدق على زيدانه ظل لكثيرين وبتزاع ما هو المراد في تعريف الكلّي فهو التصديق عليه فهو كلياً ولا ينمى به الجواب: نتج إلى جواب آخر إليه أشار بقوله (بل) اضرب عن قوله لا يجب (المراد) في تعريف الكلّي (تكميل المفهوم بحسب الخارج فالصور الحاصلة من زيد يستحيل أن تتكسر) تلك الصور في الخارج (بل كلها) أي كل هذه الصور (هوية زيد) أي عين زيد فلا تتكسر لذلك الصور في الخارج هذا هو المعتبر في الكلّي تلخيص الجواب: الكلّي ما كثر ما كثر في الخارج والصور الحاصلة من زيد في أذهان طائفة وان كانت ثمانية في الذهن لكثير ليس أكثر من في الخارج لأن كلها في الخارج عين زيد ولا بد في الكلّي من الكثرة في الخارج، ولم توجد الكثرة في صورة زيد في الخارج لا يكون كلياً (وأما الكليات الذريّة) كاللحمي والدمي ممكرو مثلاً (والمعقولات الثانية) كالجنس والفصل (فعدم اشتمالها على الهدية لا ينقبض العقل بمجرد تصورهما عن تجويز تكثرهما في الخارج) هذا جواب سؤال مقدرته وواله وال إن تعريف الكلّي بتجويز تكثره هو مذهبنا بحسب الخارج غير جامع لخروج الكليات التي لا أفراد لها والمعقولات الثانية التي ظرف عرضها الذهن وليس لها فرد في الخارج إذ لا تجوز الهمل تكثر مفهوماتها بحسب الخارج لعدم وجود أفرادها فيه فلا يصح تعريف الكلّي عليها مع أنها منه فلا يكون التعريف جامعاً لخروج هذه الكليات منه والجواب: الكليات المرضية والمعقولات الثانية لم تشتمل على الهدية والخصوصية لم يمنع العقل بمجرد تصور هذه الكليات مع قطع النظر عن لحاظ وجود أفرادها وعدمها بتجويز تكثرها بحسب الخارج لعدم الخصوصية والهدية المانعة من هذا التعميم فصار ذلك كلمات: "كلّي ما يجوز اعتنا، تكثره

في الخارج الا ما يكون له كثرة في الخارج بالعلم فالكليات العرضية لسبب عدم الهدية يجوز
العقل تكثرها وصدقها على كثيرين (حتى قيل ان الكليات العرضية بالنسبة الى الحقائق
الموجودة كليات) وتكون هذه الموجودات افراد هذه الكليات فالحاصل ان الكليات
العرضية لما تشغل على الهدية كان العلم المتعلق بها علما تعذليا والى العلم التعقلي لا يمنع من تجويز
التكثر وانما المانع عنه الخصوصية الشخصية والهوية العينية وهذا مدفع ما قيل ان اللاموجود
واللاستكثر يمنع العقل من تجويز التكثر فيه بمجرد مفهومه لأن عدم التكثر داخل في مفهومه
فيلزم أن يكون جزئيا مع انه كلي وجه الدفع ان المراد من امتناع تجويز التكثر اشتماله على
الهدية وكذا حال المقولات الثابتة ولهذا كان أولى في التعريف بان يقال ما استقل على الهدية
الجزئي ولم يشغل عليها فهو كلي (هذا) أي حذوا واحذوا له ولما رغ من بيان مفهوم الكلية
والجزئية ولا شك انهما صفتان شرع في بيان انهما صفتان أي شيء بالذات فقال (الكلي
والجزئية صفة للعلوم) أي نفس الشيء من حيث هو هو لأن ما حصل في الذهن له مرتبتان
مرتبة القيام وهو الاكتناف بالعوارض فلا شك ان الشيء اجزئي في هذه المرتبة مشعص
بالتشخيص الذهني فلا يصلح لكونه كليا ومرتبة الحصول وهو الشيء من حيث هو هو مع طمع
النظر عن العوارض الذهنية فالاول علم وعده المرتبة معلوم وهو ما لم لكونه كليا لعدم حده
مع العوارض وقابل لكونه مأخوذا مع العوارض أيضا بحالاته. الاول في الحقيقة موصوف
لكلي والجزئي هو المعلوم. لا يقال ان الصورة الذهنية لا تكون لا كليه فلا تنصف بالجزئية
فكيف يقال انهما صفتان للعلوم. لا نأقول ان يريد بالصورة الذهنية مقام بالذهن فنعنا كليه
وانما هي جزئية مشعص بالعوارض الذهنية وان أريد ان ما حصل في الذهن انما يحصل اذا
تجرد عن التعينات الجزئية لا يكون حاصل في الذهن من لم لكونه لا يستلزم عدم كونه جزئيا
في الذهن اذا أخذ مع التشخيص الذهنية وقد تطلق الصورة العقلية ويراد به نفس الشيء انما
أعم من أن يكون كليا أو جزئيا (وقيل صفة العلم) العائن السد. لا يقال المصنف في الحاشية
ذلك مذهب الاوائل وهو الحق بحسب دقيق المشرران كان في الامر بحكم بالاولى
التشخيص الذي عليه مدار الجزئية انما هو منحومن الادراك وهو لاحساس لا العقل وهذا
تأويل ما اشهر عن الحكماء من بقى علم الواحد دعالي بالجزئيات على وجه جزئي فافهم ان
حاصله ان كون الجزئية والكليتين متاعلم بهما لا يمنع من حق يحكم به النظر الدقيق
وان كان طاهرا لم يحكم بكونهما صفة من تلك العلوم كما ذهبوا اليه في النظر الدقيق حق لأن
التعاون بين الكلي والجزئية امتناع من حيث هو فاما الشيء الذي لم ينس يكون جزئيا واداعلم

بالتعقل يكون كلياً فإناط الكلية والجزئية هو العلم فيكون متصفاً بهما بالذات ويرد عليه ان
 المناطة لا تقتضى الاتصاف بهما بالذات ويجوز أن يكون المعلوم في مرتبة التعقل متصفاً بالكلية
 وفي مرتبة الاحساس بالجزئية كما يحكم به الظاهر والقول الغيصل في هذا المقام انه ان أريد
 بالتكثرفي تعريف الكلى صدقه على كثيرين فالكلية لا تكون صفة للعلم لأن العلم هو مرتبة
 القيام في هذه المرتبة الشئ مشخص ومنتعين بالتعنياب الذهنية ولا يصدق على كثير من بل
 الصادق عليها انما هو المعلوم وان أريد به ما يكون كاشعاً لكثيرين فالكلية صفة للعلم لان
 الكشف لا يكون الا في مرتبة القيام وهو العلم والقول بان القيام يجعل المعلوم كاشفاً بعيد وان
 أريد أعم منهما فمما صفتان لهما فانه اعتبار الصدق يكون صفة للمعلوم وباعتبار الكشف يكون
 صفة للعلم فنظهر أن هذا النزاع لفظي فافهم (والجزئى لا يكون كاسبا) أى لا يحصل به شئ وسواء
 كان كلياً أو جزئياً لانه ان حصل به جزئى مبين له سواء كان مادياً أو مجرداً يكون كاسبا
 والكاسب يكون محمولاً والجزئى ليس بمحمول فكيف يكون كاسبا وان حصل به الكلى
 فهذا الكلى إما الكلى الذى هذا الجزئى فرداً حص منه فهو باطل لأن الانتقال لا يكون
 من الأخص الى الأعم وإما الكلى الذى ليس هذا الجزئى فرداً منه بل مبين له فخاله ما مرق
 تحصيل الجزئى فتأمل فيه وقد يقال بأن الجزئى لا يدرك الا بالمس والخس لا يصدق حساً آخر
 فلا يحصل بالجزئى جزئى آخر وكذا ليس لا يفيد التعقل فلا يحصل به الكلى أيضاً
 (ولا مكتسباً) أى لا يكون حاصل بالغير لانه لا يحصل بالكلى لكون نسبته الى الجزئيات
 مساوية والكاسب لا بد من كونه مرجحاً للكسب ولا يحصل بالجزئى المبين كما مر قال
 الشيخ في الشفاء لا الاشتغال بالنار في الجزئيات لكونها لا تساهى وأحوالها لا تثبت وليس
 علمها من حيث هى جزئيه يفيدنا كمالاً حكيمياً بالتصورات الكاملة والتصديقات اليعينية
 المفضية الى السعادة القصوى الأبدية الباقية مادام بقاؤها أعنى ليس العلم هاموجبالاتمافها
 بالعمات الكاملة الحاصلة للجردان العالية ولتشابهها لها مشابهة تامة أداحوال الجزئيات
 من حيث أنها لها مما يحصل بالحواس فردول بزوالها وتغير بتعبرها فلا يفيد للغاية
 القصوى فان قلت قد يصح عن أحوال الواجب تعالى والعقول المجردة وكلها جزئيات
 قلت إن الواجب كلى منحصر في فرد وكذا العقول بالبعث ليس الاعن الكلى وهذا
 لا يتم على مذهب من قال ان الواجب جزئى حقيقى بسيط بحيث كما قال الاشرافيون الا ان
 يقارن بالابتعث عن الجزئى المتغير المتبدل بتبدل الأزمان أما الجزئى الثابت القائم أزلاً وأبداً
 وغير المتبدل والمتغير الباقي الآن كما كان المقصود للعالم فلا بأس بالبعث عن هذا الجزئى بل

هو أخرى وأولى بالبحث عنه فافهم (وقد يقال) أي يطلق الجزئي (لكل مندرج تحت
الكلية) أي على كل شيء يندرج تحت الكلية وبمحمل الكلية عليه كالإنسان تحت
الحيوان (و يختص) أي الجزئي بهذا المعنى (بالإضافي) أي باسم الإضافي بأن يقال جزئي
إضافي (كالأول) أي الجزئي بالمعنى الأول وهو ما يمنع العقل تكثره (بالحقيقي) أي باسم
الحقيقي والحاصل أن للجزئي معين الأول ما يمنع العمل صدقه على كثير من كاهن سابقا فها
الجزئي حقيقي لأنه أحق بكونه جزئيا من جزئيته بالنظر إلى حقيقته والثاني ما يندرج تحت
كلية فهو جزئي إضافي لأن رتبته أعلى بالنسبة والاداء إلى ما يندرج تحته إذ جزئيه
الإنسان أعلى تحت الحيوان وأما بموجب تنسبه فهو كلي وجزئي الجزئين هموم وخصوص
من وجه لتصادقهما في زيد فانه حقيقي لا متناع صدقه على كثيرين وإضافي لاندراجته تحت
كلية وهو الإنسان ووجود الحقيقي في الواجب عراسمه على ما هب الحكماء بدون الإضافي
لعدم اندراجته تحت شيء ووجود الإضافي في الإنسان لاندراجته تحت الحيوان وعدم الحقيقي
لعدم امتناع صدقه على كثيرين ولما فرغ من بيان معنى الكلية والجزئي وقسميه الحقيقي
والإضافي شرع في بيان النسبة بين الكليتين هال (الكليتين) ولم يعتبر النسبة بين الجزئيين
ولا بين الجزئي والكلي لأن النسبة بجميع أقسامها الأربعة ضرورية بين الجزئيين لا هما
إما أن يكونا متباينين فيكون بينهما التباين فقط وإما أن يكونا متساويين فيكون بينهما التساوي
فقط ولا يتصور كون الجزئي أعم من الجزئي الآخر وكذا حال الجزئي والكلي لأن الكلية إما
أن يكون مباين للجزئي ولا يكون الجزئي فردا لهذا الكلية فيكون بينهما نسبة التباين
وإما أن يكون أعم منه ويكون الجزئي فردا منه فيكون بينهما النسبة العموم والخصوص
مطلعا ولا يتصور التساوي والعموم من وجه فالنسبة بأقسامها الأربعة لا تكون إلا بين
الكليتين ولهذا جعل مقسمها كليتين (ان تصادقا كلياً) أي يصدق كل واحد من الكليتين على ما
كل ما يصدق عليه الكلية الآخر (فتساوبا) فيقال لهذين الكليتين انهما متساويان كالإنسان
والناطق فانه يقال كل إنسان ناطق وكل ناطق إنسان والتساوي كما يكون في المفردات كذلك
يكون في القضايا الكن في المفردات باعتبار الصدق وفي الضابا باعتبار النقص لعدم صدقها
على شيء أصلا فان قلت إن التام لا يصدق عليه المستيعظ في حاله تومه فلا تصادق بينهما مع انهم
قائلون بنسبة التساوي بينهما قلت المراد بالتصادق أن ينمعهما ماقضيتان موجبتان مطلقتان
عامةتان ولا شك في ان يصدق كل تام مستيعظ باله عمل وكل مستيعظ تائم فصارا متساويين
(والا) أي وان لم تصادقا (فتفارقا) بحيث يصدق أحدهما بدون الآخر (فان كان) أي هذا

التفارق (كلية) بحيث لا يصدق شيء من أحدهما على شيء من الآخر (فتبينان) أي فهذه الكليات متباينان كالإنسان والفرس فإن شيئاً من أفراد الإنسان لا يصدق عليه الفرس ولا شيء من أفراد الفرس يصدق عليه الإنسان فرجعهما إلى سالتين دائمتين (وإن كان) أي التفارق (جزئياً) بحيث يصدق أحدهما في الجملة بدون الآخر (فأما إن يكون) هذا التفارق (من الجانبين) بأن يصدق كل منهما بدون الآخر في بعض المواضع (فاعم وأخص من وجه) أي فكل واحد منهما أهم من الآخر من وجه وأخص منه من وجه كالحیوان والأبيض فإن الحيوان يوجد بدون الأبيض في الفرس الأسود مثلاً والأبيض بدون الثوب الأبيض وبجتمعا في الفرس الأبيض فكل واحد منهما أهم من الآخر وأخص منه فإن الحيوان أهم من الأبيض بحسب وجوده في غيره وأخص منه بحسب وجود الأبيض في غير الحيوان والأبيض أهم من الحيوان بحسب وجوده في غيره كالثوب وأخص منه بحسب وجود الحيوان في غير الأبيض وهو الفرس الأسود (أو من جانب واحد فقط) أي يكون التفارق من جانب أحد الكليتين دون الآخر (فاعم) أي الكلية المفارقة أعم (وأخص) أي غير المفارقة أخص (مطلقاً) أي لجميع الوجوه لا من وجه كالحیوان والإنسان فإن الحيوان مفترق عن الإنسان بوجوده في الفرس وعدم وجود الإنسان فيه فهو أعم منه والإنسان ليس مفترقاً عنه في شيء من المواضع فهو أخص منه (واعلم أن تقيض كل شيء رُفِعَهُ) أي رفع ذلك الشيء فتقيض الإنسان مثلاً رفع الإنسان وهو الإنسان والتقيض بهذا المعنى يشمل لتقيض كل شيء سواء كان مفرداً أو قضية وما قيل من أنه لا تناقض للفردات فهو بمعنى آخر سيحكي بيانه في مبحث التناقض في القضايا وهنا أشكال وهو أن ارتفاع التقيضين رفع لهما فيكون تقيضاً للتقيضين وارتفاع التقيضين محال واستعالة أحد التقيضين يستلزم وجوب تقيض الآخر فيلزم أن يكون التقيضان واجبا وهو يستلزم اجتماع التقيضين • والجواب عنه أن معية ارتفاع التقيضين محال فيستلزم وجوب تقيضيهما وهو سلب معية الارتفاع وهو لا يستلزم الاجتماع لجواز أن يكون بوجود أحدهما وارتفاع الآخر فافهم (فتقيض المتساويين) أي رفع المتساويين (متساويان) بحيث يصدق رفع كل من المتساويين على كل ما يصدق عليه رفع الآخر كالإنسان والناطق فإن رفع الإنسان وهو الإنسان يصدق على كل ما يصدق عليه رفع الناطق وهو الناطق وبالعكس (والا) أي وإن لم يكن بين (١٥ - م أول)

تقيضي المتساويين تساو وتصادق (فتفارقا) أى التقيضان (فى الصدق) أى
يصدق أحد التقيضين بدون تقيض الآخر (فيلزم صدق أحد المتساويين بدون
الآخر) لانه اذا صدق تقيض أحد المتساويين لم يصدق هناك ذلك المساوى والا يلزم
اجتماع التقيضين ولما لم يصدق تقيض الآخر فيصدق الآخر هناك بدون الاول
فيلزم صدق أحد المتساويين بدون صدق الآخر هذا خلف أى وجود أحد المتساويين
بدون الآخر باطل لانه يرفع التساوى بينهما فلا بد سينتد من التساوى بين تقيضيهم الثلاث
يلزم الخلف كاللأنسان واللائناطق فان كل ما يصدق عليه أحدهما يصدق عليه الآخر
وان لم يكن كذلك بل يصدق اللانسان على شئ ولا يصدق اللاناطق عليه فوجد
الناطق مع اللانسان فيصدق الناطق بدون الانسان فلا يبقى التساوى بين الناطق
والانسان لانه لا بد فيه من لزوم التصادق بينهما فيلزم الخلف (وهنا) أى فى لزوم
التفارق عند عدم التصادق (شك قوى) لا يدفع بسهولة (وهو) أى الشك (ان
تقيض التصادق رفعه) أى رفع التصادق بان يسلب التصادق بين التقيضين (لا
صدق التفارق) بان يصدق عين أحدهما على تقيض الآخر حاصل الشك منع قوله
والافتراق بان عدم وجود التصادق يستلزم رفعه بان يكون سلبه سلب المحض ان تقيضه
لا يستدعى صدق التفارق لعدم كونه تقيضاله ولا لازماله لانه يستدعى نية وجود
الموضوع بخلاف الاول لانه اذا لم يصدق كل اللانسان لناطق يدون اللانسان
ليس بلاناطق وهو لا يستلزم بعض اللانسان ناطق لان السالبة المحذولة لا تستلزم
صدق الموجبة لصدق الاولى بدون وجود الموضوع بمجالي الثانية (ربما يكون
تقيض المتساويين مما) أى من جنس الذى (لا فرد له) أى لدا التقيض (لأنه
الامر) بدون اعتبار المعبر وفرض الفارض (كنقائض المفهومات الشاملة) أى الاشئ
واللا يمكن فان الشئ والممكن من المفهومات الشاملة والاشئ واللا يمكن من نقائضها
ليس لها افراد فى نفس الامر لان كلما وجد فى عالم الواقع لا يمكن ان يكون راس شئ
فيه يصدق عليه الاشئ واللا يمكن والا يلزم اجتماع التقيضين (فيه مدون) (لا
نقائض هذه المفهومات (الاول) أعنى رفع التصادق بان يكون سلبه سلبه بان يقال
بعض الاشئ ليس بالامكان (دون الثانى) أعنى صدق التفارق بان يقال بعض الاشئ
يمكن فعلم ان عدم التصادق يستدعى رفعه لا صدق التفارق (وما قيل بان مدون
السلب على شئ لا يقتضى) أى هذا الصدق (وجوده) أى وجود ذلك الشئ (وحينئذ)

أى إذا كان عدم اقتضاء السلب الوجود (رفع التصديق يستلزم التفارق) لان رفع التصادق والتفارق حينئذ سيان في عدم اقتضاء الوجود قال في الحاشية هذا الجواب قد ارتضى به كثير من المحققين انتهى حاصل الجواب ان نفيض المتساويين في قوة النفيضية وليست بمدولة بل قضية سالبة الطرفين ولانك ان هذه القضية لا يفتضى صدقها وجود الموضوع فان كل لاشئ لا يمكن في معنى ان كلما ليس بشئ ليس يمكن فسالها تكون قضية سالبة المحمول بمعنى ان بعض ما ليس بشئ ليس بالامكان ولا لك ان سلب السلب هو الايجاب فيكون في قوة الموجبة فاستلزم لقولنا بعض الاشئ ممكن فظهر استلزام رفع التصديق صدق التفارق ويرد عليه ان نهائض المفردات ليس فيها سلب النسبة ليعقد منها قضية يحصل بها المقصود (فبعد تسليم) أى قول المائل اربا الى عدم تسليمه أولا وورد المنع بان يمنع على اسم ان وهو قوله صدق السلب الخ بانه ليس في نفيض المتساوى صدق لسلب النسبة لانه من خواص المضاي او في نهائض المفردات لا اعتبار لها وقد يمنع على خبران وهو قوله لا يفتضى وجوده بان الصدق مطلعا سواء كان صدق السلب أو غيره يفتضى الوجود كما سيجى في تحقیقه في التصديقات فلا يصح قوله لا يفتضى وجوده (انما يتم) أى لا يتم هذا الجواب (الا اذا كانت تلك المفهومات) أى المفهومات الشاملة (وجودية) ليس السلب جزأ من انظها في الذهن كالشئ والممكن فالجواب تام فان نفيضهما يكون سالبة والسلب لا يفتضى الوجود ورفعه يستلزمه فرفع التصديق والتفارق حينئذ يكون سواء في اقتضاء الوجود فيستلزم أحدهما الآخر (وأما اذا كانت) تلك المفهومات الشاملة (سلبية) بان يكون جزأ من انظها (كلا شر يك البارى ولا اجتماع النفيضين) فانهما من المفهومات الشاملة لان لا شر يك البارى ولا اجتماع النفيضين يصدقان على كل ما هو في الواقع فيكون نفيضا هما وهو شر يك البارى واجتماع النفيضين وجوديين يعقد منهما افضية موجبة وهى كل شر يك البارى اجتماع النفيضين فهى غير صادقة لانها موجبة والموجبة تفتضى وجود الموضوع والموضوع ههنا معدوم فلا لك انها غير صادقة ويلزم ان يكون نفيضاها ونفيض شر يك البارى ليس باجتماع النفيضين صادقا وهو لا يستلزم الموجبة على وجه يفيد المدعى (فلا مساغ) أى لا مجرى ولا سبيل (لذلك) أى الجواب المذكور بما قيل (فيه) أى في نفيض تلك المفهومات السلبية لما عرفت (فالجواب) حينئذ لهذا الشك (الابتصاص الدعوى) أى

كون تقيض المتساويين متساويين مخصوص (بغير تقائض تلك المفهومات) أى
الشاملة حاصلة ان دعوى نسبة التساوى بين تقيضى المتساويين ليست عامة تجري فى كل
تقيض من تقائض المتساويات بل مختصة بغير تقائض المفهومات الشاملة يعنى اذا كان
المتساويان من المفهومات الشاملة لا تكون هذه النسبة بين تقيضيهما وأما اذا كانا غير
ذلك فهذه النسبة محفوظة فيهما لا تكون متخلفة عنهما لان ما هو تقائض غير المفهومات
الشاملة يصدق على شئ بالضرورة فيكون الموضوع موجودا ولاشك ان السالبة
العدولة المحمول والموجبة المحصلة متلازمان عند وجود الموضوع فرفع التصادق يستلزم
التفارق ويصح حينئذ ما قال المصنف والافتقار قافاهم (هذا) من أسماء الافعال
بمعنى خذ أى خذ هذه الامور واحفظها • فان قيل تخصيص القواعد لا يناسب
هذا الفن • قلنا التعميم المقصود انما هو بقدر الطاقة البشرية وادخال هذه الامور
يوجب خللا فى النسب كما علمت فهو خارج عن الطاقة وليس غرض معتد به متعلقا
بتلك التقائض فغروجهما غير مضر قال الاستاذ المحقق فى معارج العلوم ان الحق فى
الجواب عندى ان التصادق بين الاشئ واللا يمكن على طريق الحقيقة حق والموجبة فيها
انما تقتضى الوجود الفرضى وهو ثابت ثم اعترض عليه بان طرف التصادق نفس الامر
فلا بد من ثبوت الطرفين فيها مع انه لا وجود لها فيها ثم اجاب بقوله اقول فرق بين
التصادق النفس الامرى بالفرض الفارض وبينه معه والثانى لا يستلزم الوجود الا بالفرض
كما ان الاول يستلزم كونه بدون وجوبئذ لا يحتاج الى ما اجيب فى المشهور من تخصيص
الدعوى بغير تقائض المفهومات الشاملة ولك أن تقول ان مقصد المخصص ان اجراء هذه
الاحكام بحسب نفس الامر لا يكون الا بالتخصيص وكون شريك البارى ممتنعاً قضيه
حقيقية لم تثبت عند المصنف فلذا ما التفت الى هذا الجواب واختار الجواب بالتخصيص
فتأمل فانه دقيق (وتقيض الاعم والاخص مطلقا بالمعكس) أى بعكس العينيين بان
ما كان اعم فى العينيين يكون تقيضه اخص من تقيض ما كان اخص فيهما وما كان اخص
فى العينيين يكون تقيضه اعم من تقيض ما كان اعم فيهما كالحيوان والانسان فان
الحيوان اعم فتقيضه وهو اللاحيان يكون اخص من تقيض الانسان وهو اللا انسان لعدم
وجوده بدون اللا انسان ووجوده بدون اللاحيان فى الفرس فصار اعم والانسان كان
اخص فيهما يكون تقيضه وهو اللا انسان اعم كما علمت (فان انتفاء العام ملازم انتفاء
الخاص) هذا دليل كون تقيض الاعم اخص حاصله ان انتفاء الخاص لازم لانتفاء

العام وانتفاء العام ملزومه فاذا وجد الملزوم وجد اللازم فكما وجد انتفاء العام وجد
 انتفاء الخاص وهذا معنى كون نقيض الاعم اخص (ولاعكس) اشارة الى كون
 نقيض الخاص اعم بانه لاعكس بان يكون انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام بحيث كلما وجد
 انتفاء الخاص وجد انتفاء العام (تحقيقا لمعنى العموم) أى لتحقيق معنى العموم وهو
 كونه شاملا للاخص ولغيره فلو كان انتفاء الخاص ملزوم انتفاء العام لم يوجد العام بدون
 الخاص فلا يبقى العموم هذا خلف (وشكك بان لاجتماع النقيضين اعم من الانسان)
 لوجوده في الانسان وغيره (مع ان بين نقيضيهما) أى اجتماع النقيضين واللاانسان
 (تباينا) لان اللاانسان لا يصدق عليه اجتماع النقيضين ولا بالعكس فبين الاجتماع
 النقيضين واللاانسان عموم وخصوص مطلق مع ان بين نقيضيهما تباينا فان نقيض قولكم ان
 نقيض الاعم والاخص بالعكس . وان قلت ان اجتماع النقيضين لا يصدق عليه
 الانسان فاذا لم يصدق عليه صدق نقيضه وهو اللاانسان ويصدق على غيره أيضا
 فصار اعم منه فكيف يكون بينهما تباين . قلت ان اجتماع النقيضين محال لا يصدق
 عليه شئ من الانسان واللاانسان لان صدق الشئ يستلزم وجوده ولا يلزم ارتفاع
 النقيضين لجواز صدق نقيض الانسان في ضمن السالبة البسيطة بان يقال اجتماع
 النقيضين ليس بانسان لا في ضمن الموجبة المدولة ليقضى وجود الموضوع ولا يصدق
 عند انتفائه حتى يلزم ارتفاع النقيضين (وأبضا) هذا شك آخر على قوله ونقيض
 الاعم والاخص مطلقا بالعكس تقر به (ان الممكن العام اعم من الممكن الخاص مطلقا)
 لان الامكان العام عبارة عن سلب ضرورة احد الجانبين والخاص سلب ضرورة الطرفين
 فاذا وجد سلب ضرورة الطرفين لاشك في تحقق سلب ضرورة احد الطرفين فيه ولا يلزم
 من سلب احدهما سلبهما وهذا هو العموم والخصوص مطلقا (فكل لا يمكن عام لا
 يمكن خاص) لان اللا يمكن العام نقيض العام واللا يمكن الخاص نقيض الخاص وكلما وجد
 نقيض العام وجد نقيض الخاص فيصدق على اللا يمكن العام اللا يمكن الخاص (وكل لا
 يمكن خاص اما واجب او ممتنع) لان سلب مالا يكون طرفاه أى الوجود والعدم ضروريين
 لا يتخلو من ان يكون وجوده ضروريا أو عدمه ضروريا فالاول هو الواجب تعالى
 والثاني هو الممتنع فصار اللا يمكن الخاص اما واجبا أو ممتنعا (وكلاهما) أى الواجب
 والممتنع (يمكن عام) لان الواجب أحد جانبيه وهو العدم ليس بضروري بل ممتنع
 لضرورة وجوده والممتنع أحد جانبيه وهو الوجود غير ضروري بل ممتنع لضرورة

عدمه فالواجب والممتنع يوجد في كليهما لعدم ضرورة أحدهما لتبيين فصار هاتان عامات
فينتج كل لا يمكن عام ممكن عام بان كل لا يمكن عام لا يمكن خاص وكل لا يمكن خاص اما واجب
أو ممتنع فكل لا يمكن عام اما واجب أو ممتنع وكلاهما ممكن عام فصار كل لا يمكن عام ممكنا
عاما هذا خلاف (والجواب ما مر من التخصيص) بان بيان النسبة بين نقيض الاعم
والاخص بالعموم والخصوص مختص بما وراء المفهومات الشاملة كالتمكن العام وغيره
معدم وجود هذه النسبة بين نقائق هذا المفهومات لا يضرنا (وبين نقيض الاعم
والاخص من وجه تباين جزئي) وهو التباين في الجملة سواء كان في ضمن التباين الكلي
أو العموم من وجه (كالتباين) يعني كما يكون بين نقيض المتباينين تباين
جزئي كذلك بين نقيض الاعم والاخص من وجه أيضا تباين جزئي (وهو التفارق في
الجملة) في بعض المواد (لان بين العينين) أي عين الاعم وعين الاخص من وجه
(تفارق لهذا) يصدق أحدهما بدون الآخر في بعض المواد كذلك بين عيني المتباينين
وهو ظاهر (فثبت يصدق عين أحدهما) أي الاعم والاخص أو واحد المتباينين
(يصدق بعض الآخر) يصدق أحدهما بدون الآخر (وقد يتحقق) أي التباين
الجزئي (في ضمن التباين الكلي) أي يكون بين الكليتين تباين كلي أي التفارق في
جميع المواد ويتحقق في ضمنه التباين الجزئي وهو التفارق في بعض المواد أيضا
(كالاحجر والاحيوان) فان بينهما عموم وخصوص من وجه وجود الاحجر
والاحيوان في بعض المواد كالثوب مثلا وجود الاحجر في الفرس بدون الاحيوان
وجود الاحيوان في الحجر بدون الاحجر فيه وبين نقيضهما تباين جزئي في ضمن
التباين الكلي لان نقيض الاحجر هو الحجر ونقيض الاحيوان هو الحيوان فالبحر والحيوان
متباينان تباينا كلياً (والانسان واللائق) مثال للتباينين الذين بين نقيضهما تباين
جزئي متحقق في ضمن التباين الكلي فان الانسان واللائق متباينان تباينا كلياً وبين
نقيضهما وهو الانسان واللائق أيضا بينهما تباين كلي (وقد يتحقق) أي التباين الجزئي
(في ضمن العموم من وجه) أي يكون بين النقيضين عموم وخصوص من وجه ويتحقق
التباين الجزئي في ضمنه (كالابيض والانسان) فان بينهما عموم وخصوص من وجه
لصدقهما على الانسان الابيض وصدق الابيض بدون الانسان كما في الثوب الابيض وصدق
الانسان بدون الابيض في الانسان الاسود وبين نقيضهما وهو الانسان واللائق
أي العموم وخصوص من وجه لصدقهما على الفرس الاسود وصدق اللانسان

بدون اللاأبيض في الثوب الأبيض وصدق اللاأبيض بدون اللانسان في الانسان الاسود
(والحجر والحيوان) مثال للتباينين اللذين بين تقيضيهما عموم وخصوص فن وجهه
فان الحجر والحيوان متباينان وهو ظاهر و بين تقيضيهما وهو الحجر والحيوان
عموم وخصوص من وجهه لصدق الحجر والحيوان على الشجر مثلا وصدق
الاحجر بدون الاحيوان في الانسان وصدق الاحيوان بدون الاحجر في الحجر
(وهنا) أى في تقيض الاعم والاحص من وجهه (سؤال) أى شك بالمفهومات
الشاملة كمثل مامر (وجواب) بالتخصيص (على طبق مامر) موافقا للجواب
الذى مر ذكره تقرير السؤال ان الشئ واللانسان بينهما عموم وخصوص من وجه
لان بين عين العام وتقيض الخاص يكون عموم وخصوص من وجه مع ان بين تقيضيهما
وهو اللاشئ والانسان ليس بتباين جزئى اذ هو صدق كل من الطرفين بدون الآخر
في نفس الامر فصار الصـ ق بينهما معتبرا فيه أيضا والاشئ لا يصدق على شئ مضافا
تباين بالعدم الذى ذكره وكذا بين الاشئ والانسان تباين كلى بناء على ان بين تقيض
الاعم وعين الخاص يكون مباينة كلية مع انه ليس بين تقيضيهما مباينة جزئية بل
تعموم وخصوص مطلقا ضرورة ان كل لانسان شئ بدون العكس وقد تقرر بان
المفهومات الشاملة كالشئ والممكن يكون بين تقيضيهما عموم والاشئ واللا يمكن تباين
كلى لعدم وجودهما صدقهما على شئ فيصدق ان كلامهما لا يصدق على
الآخر وهذا هو التباين الكلى و بين نقائض هذه البقائض وهو الشئ والممكن يتحقق
التساوى فهنا صار التساوى بين تقيضى المتباينين وكذا بين اجتماع التقيضين واللانسان
تباين كلى و بين تقيضيهما وهو الاجتماع المقيضين والانسان عموم وخصوص مطلقا
فهنا يكون العموم والخصوص مطلقا بين تقيضى المتباينين والجواب بتخصيص هذه
القاعدة بغير نقائض المفهومات الشاملة والكيان الفرضية وقد يجاب بان المتباينين
قد أخذ في مفهومهما التفارق وهو يقتضى ان يكون لكل منهما ما افراد ولكن لا يصدق
واحد منهما على واحد، ان الآخر بين الاشئ والانسان لا يكون مباينة لان اللاشئ
ليس له افراد يكون صدقه عليها فإرعا عن الانسان والقاعدة لمذكورة من ان بين
الاعم وعين الخاص مباينة كلية انما هي في الكليات التى لها افراد في نفس الامر لا مطلقا
هذا • فان قلت ان التباين الجزئى خارج عن النسب الاربع فاختر الحصر فيها
• قلت المقصد حصر النسب الممتنة الاجتماع في الاربع والتباين الجزئى ليس كذلك

لأنه يمتنع مع الثباين الكلى والعصوم من وجهه • ثم لما فرغ من بيان السبب بين
الكليتين شرع في بيان حال الكلى بحسب الافراد التي تحتها فقال (الكلى اما عين
حقيقة الافراد) بان يكون حقيقة الافراد هو الكلى لا غير كالانسان بالنسبة الى زيد وجم
وبكر وخالد فان حقيقة كل منها ليس الا الانسان • فان قلنا ان هذه أشخاص
لأفراد والفرد عندهم ما يكون القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه فكيف يكون الكلى
عين حقيقة بل يكون جزء حقيقة لدخول القيد فيه قلت قد تطلق الافراد على
الاشخاص فالمراد ههنا الاشخاص ولا شك ان الكلى عين حقيقة لان الشخص
مالا يكون القيد والتقييد داخل فيه بل عارضا له وخارجا عنه معتبرا في اللعاط فقط لافي
الملحوظ فالفرق بين الماهية الكلية التي هي عين حقيقة الاشخاص والاشخاص انما هو في
اللعاط من دون ان يدخل شيء في أحدهما دون الآخر (أو داخل فيها) أي داخل
في حقيقة الافراد كالحیوان بالنسبة الى افراد النوعية كالانسان والفرس فانه داخل
في حقيقة الانسان لان حقيقة هو الحيوان الناطق والحيوان داخل في هذا المجموع
(وجزء تمام مشترك بينهما) أي بين تلك الحقيقة (وبين نوع آخر) والمراد بتام
المشترك مالا يكون جزء مشترك بينهما سواء لو كان فهو اما عين ذلك المشترك أو جزؤه
كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وليس ماسوا مشتركا بينهما والجسم
الذي هو أيضا مشترك بينهما فهو جزء من الحيوان داخل فيه لا غيره ومبانيه (أولا)
أي لا يكون تمام المشترك كالناطق فانه ليس مشتركا بين الانسان وغيره بل هو مختص
بالانسان أو يكون مشتركا لكن لم يكن تمام المشترك كالحساس فانه وان كان مشتركا بين
الانسان والفرس لكنه ليس بتمام المشترك بينهما بل بعض من تمام مشتركهما وهو
الحيوان فالاول النوع والثاني الجنس والثالث الفصل (ويحال لها) أي لتلك
الاقسام (ذاتيات) لكونها منسوبة الى الذات • فان قلت ان الذاتي ما يكون
منسوب الى الذات والاول عين الذات لا منسوب اليها والالزم كون الشيء منسوب الى نفسه
• قلت الذاتي في اللغة ما كان منسوب الى الذات لكن الكلام ههنا على ما وقع في
الاصطلاح وهو ما ليس بعارض فكل من تلك الاقسام ليس عارضا ولا خارجا عن الذات
أو يقال التغاير بين المنسوب والمنسوب اليه في الاول بحسب اللعاط والاعتبار فقط
(وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل) لاما كان عين الذات فعلى هذا الايقال للمسم
الاول ذاتي بل يختص بالقسمين الآخرين ويصح اطلاق الذاتي بالمعنى اللغوي ويكون

اللفظ حيث تد على ظاهره والذاتي في فن البرهان عبارة عن اللاحق للشيء لذاته وليساويه وهو غير الذاتي في ايساغوجي أي الكليات الخمس لأنه يطلق على ما يكون جزء الماهية للشيء ويطلق على معان آخر منها ما يمنع انفكاكه عن ماهية الشيء ومنها ما يجب اثباته ومنها ما يمنع رفعه عن الماهية والتفصيل منذ كور في شرح المطالع (أوخارج) عن حقيقة الافراد (ومختص بحقيقة واحدة) سواء كانت نوعية أو جنسية كالضاحك بالنسبة إلى الانسان والماشي بالنسبة إلى الحيوان فانهما مختصان بهما (أولا) أي ليس مختصا بجمعية واحدة بل يوجد في حقائق كثيرة مختلفة كالماشي بالنسبة إلى الانسان فانه خارج غير مختص بجمعية بل يعم الانسان والفرس وغيرهما من الحقائق المختلفة الداخلة تحت الحيوان (ويقال لهما) أي للخارج المختص وغيره (عرضيات) لكونهما عرضيين لما تحتها فالعرض هو الخارج المحمول سواء كان مختصا بهما بمحمل عليه كالخاصة أو عاماعنه كالعرض العام والعرض في فن البرهان معناه هو الخارج المحمول وهو يعم الجوهر والعرض وفي فن قاطيغورياس مفسر بالقائم بالموضوع وهو مقابل للجوهر (والجهور) أي أكثرهم على ان العرض غير العرضي يعني العرض والعرضي متباينان لان العرض ليس بمحمول والعرضي يكون محمولا والجنس عرض عام للفصل لشموله ولغيره والفصل خاصة له فكل واحد منهما عرضي للآخر وليس واحد منهما بعرض وكذا العرض مبدا للعرضي والعرضي عبارة عن هذا المبدأ مع شيء آخر فصار مركبا ولا شك ان المركب يكون مغايرا للبسيط (وغير المحل) أي العرض غير المحل (حقيقة التميز) متعلق لكل واحد من المعطوف عليه والمعطوف أي كل من العرض والعرضي والمحل مغاير للآخر بحسب الحقيقة وقد عرفت التعابير بين الاولين واما بين العرض والمحل فلان المحل ما يعوم به العرض فكيف يكون عينه والمحل موجود بنفسه والعرض لا يوجد بدون قيامه له وكذا حال العرضي معه لانه مشتق من العرض واذا كان المبدأ مغايرا له بالذات فكيف يكون المشتق متعامدا معه بحسب الذات (قال بعض الافاضل) وهو المحقق الدواني في الحاشية القديمة (طبيعة العرض لا بشرط شيء) أي لا يوجد معه شرط شيء من الأيام وغيره (عرضي) محمول على ما تحت كالابيض مثلا اذا أخذ لا بشرط شيء بل أخذ معناه من حيث هو فهو وعرضي (وشرط شيء المحل) أي ما قام به كالابيض اذا أخذ بشرط الثوب الابيض فهو والمحل (وشرط لاشيء) أي بشرط عدم ما قام به (العرض المقابل للجوهر) لان الجوهر هو الموجود لا في موضوع (١٦ - م أول)

والعرض مقابل له معناه موجود في موضوع تفاصيل كلام بعض الافاضل انه لا فرق بين العرض والعرضي والمحل جمعية وانما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس والمادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو فهو يحمل على الجسم ويتحد معه ويحمل على البياض ويتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضي لان مبداه كان قائما به فهذه الجهة يتحد معه ويحمل عليه واتحاده مع البياض ذاتي لان الشيء لا يكون خارجا عن نفسه وقائما بل اتحاده معه ذاتي لانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات فالابيض عنده هذا المحقق بمعنى بسيط لا تركيب فيه اصولا وكذا الاسود ويحدهما بالفارسية سياه وسفيد ولا يدخل فيه للموصوف لاعاما ولا خاصا (ولذا) أي ولو كان الفرق بين تلك المفهومات بالاعتبار (منع النسوة أربع) هذا استشهاد لاتحاد العرضي بالمحل لان الاربع عرضي خارج عن النسوة والمحل يقتضي الاتحاد واذا حمل على النسوة التي هي المحل بالمواطآت علم ان العرضي والمحل متحدان (والماء ذراع) استشهاد لاتحاد العرض والمحل بان الذراع عرض لانه من المقدار المخصوص الذي هو قسم من العرض ومحمول على الماء الذي هو المحل بالمواطأة فلم يكن الاتحاد بينهما لم يصح الحمل فصح الحمل دليل للاتحاد ويرد عليه ان الاربع محمول على النسوة عرضي لها ومتحد معها بالعرض فليس لذاته اتحاد بالذات مع المحل فضلا عن اتحاد المفهوم والذراع بالمعنى المذكور ليس محمولا بالمواطأة على الماء بل بتقدير ذروان لم يكن في اللفظ مذكورا ولو سلم الحمل فهو لا يقتضي الاتحاد بالذات فضلا عن اتحاد المفهوم فتفكر (ومن ثم) أي من أجل عدم التباين بين هذه الثلاث (قال) ذلك الفاضل (ان المشتق لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لاعاما ولا خاصا) لان المشتق عرضي متحد مع المبدأ وهو حال قائم بالمحل لا يدخل فيه المحل ولا يتركب منه ومن الحال والنسبة ولا يدخل في المشتق ايضا لان حال المتعديين بالذات في البساطة والتركيب واحد (بل معناه هو المدر التائت) الذي يعده عنه في الاسود والابيض بالفارسية سياه وسفيد في الابيض ليس الموصوف داخلا لاعاما بان يكون معناه الشيء الابيض ولا خاصا بان يكون معناه الثوب الابيض واستدل عليه بانه لو كان مفهوم الشيء داخلا في المشتق كالناطق مثلا لارم ان يدخل العرض العام في الفصل لان مفهوم الشيء عرض عام لما تحته ودخول العرض العام في الفصل باطل كما لا يخفى ولو كان مصداقه داخلا فيه سواء كان عامًا أو خاصًا لكان المعنى في ثبوت

الضاحك للانسان الانسان انسان له الضحك أو شئ له الضحك والشئ الذى له الضحك ليس الا الانسان فصارت ثبوت الضاحك للانسان ثبوت الشئ لنفسه وهو ضرورى مع ان ثبوت الضاحك له بالامكان فاعلم بالامكان بالوجوب هذا خلف ورد بان مفهوم المشتق ليس فصلابل ما به برعنه فلم يلزم دخول العرض العام فى الفصل وثبوت الشئ لنفسه عبارة عن ثبوته لذاته من غير زيادة قيد فى ثبوت الضاحك للانسان وان كان فى ضمنه ثبوت الانسان للانسان لكن مع قيد زائد وهو الضحك وهذا القيد خرج عن الضرورة (وهذا هو الحق) يحتمل ان يكون اشارة الى ان معنى المشتق بسيط ويحتمل ان يكون اشارة الى ما يتفرع عليه وهو اتحاد العرض والعرض والمحل كما هو مذهب بعض الافاضل وقد عرفت ما فيه (ويؤيده) أى التعابير الاعتبارية بين هذه الثلاث (ما قال ابن سينا) وهو جد الشيخ الرئيس قال فى القاموس سينا مقصورة جد أبى على الحسين بن عبد الله (وجود الاعراض فى أنفسها هو وجودها بمجملها) فهذا القول يدل على اتحاد وجود العرض والمحل واتحاد الوجود بين الشئتين يستلزم اتحاد ذاتيهما فان المتباينين لا يتحدان فأي قول الشيخ مذهب القائل بالاتحاد وعدم التعابير بين تلك المفهومات بالذات ويرد عليه ان التأيد ليس فى محله لان الظاهر من كلام الشيخ ان وجود الاعراض وجود رابطى لاسبيل لوجودها فى نفسها لا بقيامها فى محالها لا لقيام بنفسها كما فى الجواهر لان وجود الاعراض والمحال وجود واحد قال فى الحاشية يرد على ما ذهب اليه الشيخ انه يلزم ان تكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودة بوجودين فان وجودها بهذا الخط غير وجودها لذلك الخط وبطلان اللازم من البديهيات وللشيخ ان يقول على مذهب الجمهور وان لم يلزم كون شئ واحد موجودا بوجودين لكن يلزم قيام عرض واحد بمحلين فى هذه الصورة فها هو جوا بك فهو جوا بنا غاية ما يقال فى التفصيص عن الفريقين ان بطلان التالى على تقدير التداخل ممنوع فالتقطة الواحدة انما تعرض للخطين من حيث اتحادهما فى المبدأ والمنتهى وتلك الخبيثة مصححة لذلك وان لم يعلم كنهه انتهى فعلم من هذا ان المصنف لم يرض باتحاد الوجود كما يدل عليه قوله يرد على مذهب الشيخ الخ والعبارة السابقة تحتمل الرضاه فالحق ما قاله الاستاذ قدس سره فى هذا المقام ولعمري ان المصنف لم يأت بما يميز الحق عن الباطل بل أتى بالفاظ دائرة بينهما وقد يدفع الاشكال بالنقطة المشتركة بين الخطين بان الخطين اما منفصلان وتداخل نقطتهما بحيث يصير نقطة واحدة مشتركة بينهما فلا اشكال

فان ما هناك ليس نقطة واحدة مشتركة قائمة بمحلين بل نقطتين موجودتين بوجودين قائمتين في محلين متداخلتين مشتركتين في الحدب والوضع والاشتراك فيهما لا يوجب الاتحاد في الوجود ليلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيام واحد بمحلين واما الخط واحد متصل يخرج الوهم منه خطين ونقطة موهومة مشتركة بين هذين المحلين فجعل هذين المحلين الموهومين والنقطة المشتركة هو الخط الواحد المتصل وينتزع الخطان المنفصلان منه مع تلك النقطة وهي مشتركة بينهما بمعنى انها مبدأ الكل ومنهى له فلا يلزم كونها موجودة بوجودين ولا قيامها بمحلين فافهم (فالكليات خمس) هذا تقريع على ما سبق من قوله ثم الكلى الخ فعلم منه ان الكليات خمس لازائد ولا ناقص كما عرفت فيما مر آنفا (الاول الجنس وهو) أى الجنس (كلى مقول) أى محمول (على كثيرين مختلفين بالحقائق) بان تكون حقيقة كل واحد منها غير حقيقة الآخر كحقيقة الانسان وحقيقة الفرس والبقر وغير ذلك (فى جواب ما هو) يعنى اذا سئل بما هو يقع فى جوابه فلفظ الكلى جنس الجنس والمقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فصل بمبره عن الانواع وفصولها القرية ونحو اوصافها فاهلها ليست مقولة على كثيرين مختلفين بالحقائق وبقيد جواب ما هو خرج الفصول البعيدة والعرض العام لانها وان كانت مقولة على كثيرين مختلفين لكنها لا تقع فى جواب ما هو وان قلت ان الكلى هو المقول على كثيرين فبذلك احدى ما يستغنى عن ذكر الآخر فاجبه ذكرهما قلت المقصود فى التعريفات احاطة الماهية وان كان التميز حاصلادونه ايضا لكه غير مفيد للاحاطة التامة وهو خلاف المقصد لا يقال ان المقول على ~~كثيرين~~ الكلى مترادفان يشمل احدهما لما يشمله الآخر ويحيط احدهما بما يحيط به الآخر فليس فى ذلك المقول على كثيرين بهد الكلى احاطة تامة لم تكن قبل ذلك فلا يصح انه غير مفيد للاحاطة التامة لانا نقول المراد بالاحاطة التامة الاحاطة الاجالية والتفصيلية معادلة الكلى اجالية ودلالة المقول على كثيرين تفصيلية وذكر كليهما فى التعريف يكون كشفا كاملا واحاطة تامة (فان كان) أى الجنس (جوابا عن الماهية وجميع المشاركات) يعنى اذا سئل عن الماهية وجميع مشاركتها فى ذلك الجنس يقع الجنس فى الجواب (فقريب) أى فهذا الجنس يسمى قريبا كالحوان فانه جواب عن ماهية الانسان وجميع مشاركتها فى الحيوانية بانه اذا سئل عن الانسان والفرس وغير ذلك من سائر الحيوانات بما هو يقع فى الجواب حيوان فالحيوان جنس قريب للانسان (والا) أى وان لم يكن

جوابا عن الماهية وجميع المشاركات بل يكون جوابا عنها وعن بعض المشاركات (فبعيد)
 كالجسم فانه اذا سئل عن الانسان والافلاك والجمادات يقع في الجواب انها جسم واذا سئل عن
 الانسان والفرس لا يقع في الجواب انها جسم بل يقال انها حيوان فعلم ان الجسم جنس
 بعيد للانسان لوقوعه في الجواب عنه وعن بعض المشاركات لا كلها . فان قلت ان
 الانسان مع الافلاك كما يصدق عليهما انها جسم كذلك الانسان والفرس يصدق عليهما
 انها جسم والجسم مشترك بينهما كما بين الانسان والجمادات والافلاك فواجه وقوعه في
 الجواب اذا سئل عن الانسان والافلاك وعدم وقوعه فيه اذا سئل عن الانسان والفرس
 مع عدم الفارق بينهما . قلت ان ما هو سؤال عن تمام المشترك بين الامور المسؤل
 عنها وتعمام المشترك بين الانسان والفرس هو الحيوان لا الجسم لان تمام المشترك مالا يكون
 مشتركا سواء ولو كان لكان خزاؤه والجسم ليس كذلك لان ما سوى الجسم وهو الحيوان
 مشترك بين الانسان والفرس بخلاف الحيوان فانه ليس سواء شيئا مشتركا بينهما فان
 الجسم وان كان مشتركا لكنه جزء الحيوان وفي ضمنه وليس غيره وسواء وتعمام المشترك
 بين الانسان والافلاك والجمادات فانه ليس سواء جزء مشترك بينهما (وهنا) أى
 في الجنس (مباحث) أى تفتيشات (الاول ان ما هو سؤال عن تمام الماهية المختصة)
 سواء كانت مختصة بالاشخاص أو الانواع أو الاجناس من حيث الخصوصية (ان
 اقتصر فيه) أى ان اختصر في السؤال على (امر واحد) ولم يذكره أمور متعددة
 كما اذا سئل عن زيد مثلا عما هو (فيجاب بالنوع) أى يقع في الجواب النوع وهو الانسان
 في الحاشية ان كان أمرا جزئيا (أو الحد التام) أى يقع في الجواب عن السؤال بامر
 واحد الحد التام في الحاشية اذا كان هذا الامر كلياً سواء كان نوعاً أو جنساً كما
 اذا سئل عن الانسان عما هو يقع في الجواب الحيوان الناطق واذا سئل عن الحيوان يقع
 الجسم التامى الحساس المتحرك بالارادة في الجواب . فان قلت ان الحد التام يقع في
 الجواب عن السؤال بامر جزئى أيضاً فواجه تخصيصه بكونه كلياً . قلت وان صرح
 بحسب المعنى وقوع الحد التام في جوابه لكن لا يجاب به لان الاجال يكفي والتفصيل
 مستدرك وقال الاستاذ قدس سره ان التردد على سبيل منع الحلول الحقيقة والجمع
 فيجاب بكل واحد منهما في السؤال عن امر جزئى أيضاً لان السؤال عن الماهية من حيث
 هى فلا يقع في الجواب الاماهية كذلك ولا اعتبار للاجال والتفصيل وكل واحد
 منهما مفرد ومورد لتحقيق هذه الماهية ولك ان تقول لما كفى الاجال الذى يصر

عنه بلفظ واحد فالاطالة بإيراد اللفظين والتفصيل لا فائدة معتدة بهايه • فان قيل
 اذا سئل عن الشخص الذي تشخصه عين ذاته فلا يصح ان يقع في جوابه النوع أو الجنس
 التام فاختلف المصنفين • قلنا ان ماهو سؤال عن الماهية والمراد بالماهية ههنا هي
 الحقيقة الكلية المعرأة عن الوجود ودون مابه الشئ هو هو فحينئذ لا يصح السؤال بما هو فيها
 يكون تشخصه عين ذاته كالواجب تعالى فافهم (وعن تمام الماهية المشتركة) أى ماهو
 يكون سؤالاً عن تمام الماهية المشتركة (ان جمع) فى السؤال بما هو (بين أمور
 فيجاب بالنوع ان كانت) أى تلك الأمور (متفقة بالحقيقة) كزيد وعمر وبكر
 اذا سئل عنهم بما هم فيقع الانسان فى الجواب و يقال انهم انسان (وبالجنس) أى
 وبجواب الجنس (ان كانت) تلك الأمور (مختلفها) أى مختلفة الحقيقة كالانسان
 والفرس والحمار فان حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحقيقة الفرس الحيوان الصاهل
 وحقيقة الحمار الحيوان الناطق حقيقة كل واحد منها مختلفة لحقيقة الآخر فاذا سئل
 عنها جميعا يجاب بالحيوان الذى هو جنس لها ومشارك بينها فالاولى ان يقال ان ماهو
 سؤال عن تمام الماهية فان كان بحسب التخصوصية فقط يقع الحد التام فى الجواب وان
 كان بحسب الشراكة فقط فالجواب بالجنس وان كان بحسبهما فيجاب بالنوع لانه اخصر
 مع حصول المقصد قال فى الحاشية قد تقدم فيما سبق من جواز كون الرسوم
 والتعريف اللفظى جواباً فتذكر انتهى هذا اشارة الى رد انحصار جواب ماهو فى
 النوع والحد والجنس كما يدل عليه المتن بانهم يجوزون وقوع الرسوم والتعريف
 اللفظى ايضا فى جواب ماهو فأين الانحصار • أجيب عنه بان تجوز وقوعه على
 سبيل التوسع وههنا الكلام فيما يقع فى الجواب بحسب الحقيقة وهو منحصر فى الثلاث • فان
 قلت قوله قد تقدم فيما سبق يدل على ذلك جواز كون الرسوم والتعريف جواباً مع
 انه لا أثر له فيما سبق من هذا الكتاب قلنا ذكره فى الحاشية المنية المعلقة على ما
 سبق من قوله فالطالب التصور الخ فذكره (ومن هنا) يعنى اذا علم ان الجنس
 جواب لما هو وتمام المشترك (يقترح) أى يستنبط ويظهر (عدم امكان جنسين
 فى مرتبة واحدة) من القرب والبعد (لماهية واحدة) لاللاهيتين فانه يمكن واقع
 حاصله اذا كان الجنس تمام المشترك واقعا فى جواب ماهو كما علمت فظهر ان للماهية
 الواحدة لا يكون لها جنسان قريبان و بعيدان بمرتبة واحدة ولا بأس بكونهما بعيدين
 بمرتبتين بان يكون أحدهما بعيدا بمرتبة والاخر بمرتبتين كالجنس الناهى فانه جنس

بعيد للإنسان بمرتبة واحدة والجسم المطلق بعيد بمرتبتين ويجوز أن يكون للماهيتين جنسان قريبان كالإنسان فإن الحيوان جنس قريب له وماهية الحيوان لها جنس آخر هو الجسم النامي ومعنى قوله في مرتبة واحدة أن لا يكون أحدهما جنسا للآخر ودليله أنه لو كان لشيء واحد جنسان في مرتبة واحدة يلزم استغناء الشيء عن ذاتياته لأن أحده الجنسيين يكفي في تقويم الماهية النوعية فإذا حصل واحد منهما لا حاجة إلى الآخر فحصلت الماهية النوعية بدون الآخر فاستغنت عنه فيلزم استغناء الشيء عن ذاتياته أي الذي فرض جنس له . وقد يقال إن ما هو سؤال عن تمام الماهية فإذا جاء في الجواب بواحد منهما انقطع السؤال ويحصل له التسكين ولا ينتظر إلى أمر آخر فلو كان لها جنسان لا يحصل التسكين بواحد منهما . وقد يستدل بأن الجنس تمام المشترك وإذا كان للشيء الواحد جنسان لم يبق واحد منهما من تمام المشترك كما هو الظاهر فتأمل فيه (الثاني) أي المبحث الثاني (وجود الجنس هو وجود النوع) يعني أن الجنس والنوع متعديان في الوجود (ذهنا) في الوجود الذهني (وخارجا) في الوجود الخارجي فوجود أحدهما عين وجود الآخر فهما كما هو مختار الشيخ الرئيس وغيره من المحققين وقال البعض تركيب الماهية من الجنس والفصل بالانضمام بأن الفصل منضم إلى الجنس وهذا موجودان بوجودين وقال البعض الموجود أنواع بسائط والاجناس والفصول منتزعة عنها الوجود لها الابدناء الانتزاع (فهو) أي الجنس (محول عليه) أي على النوع لانضمامهما في الوجود (فهما) أي في الذهن والخارج هذا إشارة إلى رد من ظن بالانضمام وقال بتغاير الوجودين لأنه يمتنع الحمل فوجود الجنس في الخارج ليس غير وجود النوع والالكان سبب له ولا في الذهن غيره والالما كان محمولا على طبيعة النوع فليس هناك شيآن يجتمعان في الخارج يحصل منهما نوع ولا في العقل فانه لا يحصل من اجتماع الجنس مع الفصل فيه حقيقة وأن حصلت ماهية تركيبية مطابقة لها إذا الأجزاء الذهنية ليست أجزاء حقيقة (ومنشأ ذلك) أي وجود الجنس هو بعينه وجود النوع فهما (أن الجنس ليس له تحصل قبل النوع) يعني أن الجنس لا يتقدم تحصله على تحصل النوع . فان قلت أن الجنس بسيط والنوع مركب والبسيط مقدم على المركب فالجنس مقدم على النوع . قلت هذا تقدم عقلي لا يحصل واقفي فالمراد أنه ليس للجنس تحصل عقلي واقفي قبل النوع وأن وجد التقدم العقلي (وأن كانت قبلية) أي قبلية بالجنس على النوع (لا بالزمان) يعني قبلية الجنس على النوع كما هي ليست بالزمان

كذلك ليست بالذات أيضا بحيث يكون الجنس سببا لوجود النوع والنوع يقتصر اليه في وجوده ونخصه وما ورد على القول باتحاد الجنس والنوع ان الوجود الواحد لو قام بكل من ماهية الجنس والنوع لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالنوع فقط لزم وجود الكل بدون الجزء وهو الجنس وكل منهما محال فلا سبيل الى اتحاد الوجود فلدفع هذا اليراد بين المصنف وقال ومنشأ ذلك الخ تلخيصه ان الجنس أمر مبهم بحسب الانواع والاشخاص ليس له تمحصل ووجود في مقام التحصل النوعي قبل وجود النوع بأن يتحصل وجود الجنس في ذلك المقام أولا ثم يضاف اليه الفصل في مرتبة أخرى حتى يحصل وجود النوع ثانيا وان كان للجنس تقدم على الانواع والاشخاص في مرتبة بحسب التصور ضرورة تقدم نفس ذات الجزء على ذات الكل بالذات كذا اوجوده على وجود ذلك لكن التميز الواقع للإبهام النوعي وهو عندهم بالتحصل لا يكون الجنس قبل النوع لا بالزمان كما هو الظاهر ولا بالذات ولا يلزم الدور لان الجنس لا يحصل الا بالنوع فلو كان محتاجا في تحصيله اليه لصار دورا فالجنس بحسب الذات والاشارة مبهم ليس له تحصل وتقرر واقعي قبل النوع ولا يبين الا بانضمام معنى آخر غاله كحال اللون في الإبهام (فان اللون اذا خطرناه بالبال) أى القلب (فلا يقطع القلب) بأن يسكن ولا يزلزل (بتحصل شيء متقرر ثابت) وحاصل بالفعل (بل يطلب القلب في معنى اللون) المخطور (زيادة) على المعنى (المخطور حتى يتقرر) أى يحصل (بالفعل) ويسكن به ولا يطلب شيئا آخر لتحصل معناه فاللون معنى يجوز أن يكون هو السواد والبياض والجره والصفره لا بأن يقارنه شيء يكون مجموعهما السواد مثلابل يكون ذلك نفس السواد لان معنى اللون هو شيء حامل لقرار اشعاع البصرى غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط بل بالشرط حتى يصلح أن يحمل على السواد والبياض والجره وغير ذلك فلا يكون الأحده هذه وليس له تحصل سوى ذلك (وان كان الذهن يخلق له) من (حيث التعقل وجودا) منفردا وازداده لزيادة ليس من حيث انها معنى زائدة خارجه من اللون بل يكون محصلا بقبوله لقرار اشعاع البصرى الذى هو معناه كذلك الجنس ليس له وجود سوى النوع بل عنده والزيادة لا تجعله معنى آخر وانما يكون آخر من حيث التعيين والإبهام أى يكون من حيث الإبهام جنسا ومن حيث التعيين نوعا فالجنس والنوع يعرضهما الوجود من حيث الوحدة لامن حيث انهما اثنين فاندفع اليراد ولا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة (وأما طبيعة النوع) هذا بيان الفرق

بين الجنس والنوع ودفع وهم محتلج بذلك أن النوع أيضا مهم بحسب الشخص فلا فرق بينه وبين الجنس فقال (ليس يطلب فيها) أى فى طبيعة النوع (تحصيل معناها) أى معنى طبيعة النوع كما يطلب فى الجنس تحصيل معناه (بل) يطلب فى النوع (تحصيل الإشارة) حاصل الكلام أن النوع ليس حاله كحالة الجنس لأن معناه متصل متقرر ثابت فى الذهن لا يتزلزل فيه وطلب زيادة التشخيص أعماه ولا أن يكون صالحا للإشارة لأنه متصل أصل معناه يعنى فالعنى الجنس مهم لا يقبل الإشارة بعد أن تضيف إليه معنى آخر أيضا بخلاف النوع فإنه قابل لها بعد إضافة التشخيص إليه وهو من عوارض الشخص والإشارة تابعة له . فإن قيل قد تقرر عندهم أن الفصل خارج عن الجنس ومن خواصه وعرضياته فالتحصيل النوعى أيضا لا يكون إلا بالخارج فصار هو والشخص سواء . قلت خروجه الفصل عن الجنس وعروضه فى بعض الملاحظات التفصيلية فإن الفصل علة لوجود الجنس وتشخصه فى هذه الملاحظة وأما فى مرتبة التحصيل فكل واحد منهما أمر واحد متصل بحيث يرتفع الامتياز فنسبة التشخيص إلى النوع ليس كنسبة الفصل إلى الجنس لأن النوع لا يحتاج إلى التشخيص فى التحصيل والوجود ورفع الإبهام النوعى بل فى الإشارة فقط بخلاف الجنس فإنه يحتاج إلى الفصل فى كل واحد من تلك المراتب ولو فى بعض الملاحظات التفصيلية فظهر الفرق بين التحصيل النوعى والشخصى (الثالث) أى المبحث الثالث (ما الفرق بين الجنس والمادة) أما بالذات أو بالاعتبار واستدل على إثبات الفرق بقوله (ما يقال للجسم مثلانه) أى الجسم (جنس للإنسان) شامل له (ولغيره فهو) أى الجسم من حيث هو جنس (محمول عليه) أى على الإنسان لكونه من الأجزاء المحمولة (ويقال) أن الجسم (مادة له) أى للإنسان (فهو) أى الجسم (مستحيل الحمل عليه) أى على الإنسان من حيث المادة لكونه جزأ خارجيا فلم يأن بين الجنس والمادة فرق والا كيف يحمل من جهة الأول على الإنسان ويستحيل حمله عليه من جهة الثانى فبين الفرق بقوله (فتقول الجسم المأخوذ شرط عدم الزيادة) أى شرط عدم زيادة شئ عليه كالنامى (مادة) للإنسان المركب منه مثلا لأنه يحصل به بالقوة إذا انضم إليه الفصل (والمأخوذ بشرط الزيادة) أى زيادة الفصل بأن تكون داخلية فيه ومتحدة معه (بأن يؤخذ الجسم مع النمو) مثلا (فهو نوع للجسم) المطلق (والمأخوذ بشرط شئ) أى لا يلاحظ فيه بشرط عدم الزيادة ولا بشرط وجود الزيادة بل أخذ من حيث هو أعم

هذه المعاني فلا يلاحظ الاعلى أنه يعين شيئاً مما كان الجنس مبهماً بالنسبة اليه جائزاً أن يكون إياه كالجسم اذا لوحظ معه معنى التامى فالتامى يعين الجسم بالنسبة الى ما كان مبهماً وهو شموله بغير التامى ويجهوزان يكون نامياً فالجسم في هذه المرتبة جنس محمول على كل مجتمع من مادة وصورة ولا يعلم على أى صورة هو وكصورة وتطلب النفس تحصيل ذلك لانهم يتقرر بعد بالفعل ليكون جسماً محصلاً واذا لاحظ بشرط عدم الزيادة بأن يؤخذ جوهر ذو طول وعرض وعمق بشرط ان لا يدخل فيه معنى غير ذلك كالنمو والحس والتغذى والنطق وغيرها فان اقترن به معنى من المعاني لا يكون متكاملاً مع كفاي الاول بل يكون خارجاً عنه غير محصل له في هذه المرتبة مادة وجزء من الانسان وليس بمحمول عليه ويكون انساناً بالقوة اذا انضم اليه الناطق واذا لاحظ بشرط الزيادة بأن يؤخذ مع معنى الجسم معنى النمو والحس والنطق مثلاً فينشئ يكون حقيقة محصلة وبصيرتوها كالانسان مثلاً فالجنس مبهم شامل للنوع والمادة فهما معنيان فالذى فيه التركيب من الهوى والصورة تكون المادة فيه ظاهرة وأخذها في مرتبة الجنس وجعلها مبهمه يكون متعسراً وأما ما ليس فيه مادة كالبسائط فمصدق المعنى الذى يفرضه العقل جنسالة يكون سهلاً وجعله متعينا في مرتبة المادة متعسر هذا توضيح الكلام على حسب المرام (وهذا) أى الفرق بين الجنس والمادة (هو الفرق بين الفصل والصورة) يعنى كما ان بين الجنس والمادة تغايراً باعتبار ياو اتحاداً حقيقياً كذلك بين الفصل والصورة تغايراً باعتبارى واتحاداً حقيقياً وذلك بأن الفصل اذا أخذ لا بشرط شئ كان فصلاً ومحمولاً على الانسان واذا أخذ بشرط شئ كان نوعاً ونفس الانسان واذا أخذ بشرط لا شئ كان صورة مغايرة له غير محمولة عليه لكونها علة محصلة للنوع باعتبار التقوم والجنس وهو الحيوان باعتبار الوجود والعلة بما هي علة غير محمولة على المعلول كذلك (ومن ههنا) أى من أن الفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة بالاعتبار (تسميهم يقولون) أى تسمع من لسان الحكماء (أن الجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة) أى اذا كان الشئ مركباً في الخارج من المادة والصورة فنأخذ باعتبار العقل جنساً وفصلاً فالمادة والصورة من الاجزاء الخارجية والجنس والفصل من الاجزاء الذهنية وبظهر من هذا استلزام التركيب الذهنى للخارجى واتحاد الاجزاء الذهنية مع الخارجية قال في الحاشية ومن ههنا يلوح ان ما في شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية محمل بحث اذا يلزم من تعدد اعتبار الحدود وتعدد الحدود فانه من قبيل تعدد الاعتبارات للشئ الواحد

فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها أجزاء عقلية أيضا يلزم تعدد حقائقها فتفكر فانه دقيق انتهى قوله ومن ههنا الخ أى من قولهم ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة والتغاير اعتبارى يلوح أى يظهر ان ما فى شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية فانه قال بالجله مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب فى العقل كما انه تمام حقيقته فى الخارج فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء كان مجموعها أيضا تمام ماهية المركب فى العقل فيلزم ان يكون لشي واحد حقيقتان مختلفتان فى العقل وانه محال قوله محل بحث أى ما قاله شارح المواقف محل نظر ليس بتمام لان تغاير اعتبارات الحدود لا يستلزم تغاير الحدود وحقيقة وانما يستلزم تغاير تغاير الحدود بالذات وهنا ليس كذلك لان التغاير بين الاجزاء الخارجية والدهنية انما هو بالاعتبار كما عرفت فصار من قبيل تعدد الاعتبار للشي الواحد وهو لا يستلزم تعدد هذا الشيء قوله فلا يرد الخ أى اذا كان من قبيل تعدد الاعتبار فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها فلو كان لها اجزاء عقلية أيضا يلزم تعدد الحقائق للمركب لانه بحسب الاجزاء الخارجية صار حقيقة وبحسب العقلية حقيقة أخرى وبهض الشارحين أيد قول شارح المواقف فان شئت فارجع الى شرحه ونحو خوف الاطناب تركته وهنا اشكال قوى بتعسر الجواب عنه أوردته قدوة العلماء وتاج العرفاء فريد العصر وحميد الدهر أفضل المتأخرين وبرهان المتقدمين حسنة من حسنات سيد المرسلين مولانا وأستاذ العالمين نظام الملة والدين نور الله مرقده وأفاض علينا فيوضه وبركاته فى حاشيته بما حاصله ان الحكماء يقولون ان هوى الى العناصر مخالف لميولى الافلاك بالماهية والصورة متحدة فيهما فلو كان الفرق بين المادة والجنس والصورة والفصل بالاعتبار يلزم كون الفعل أعم من الجنس لان الصورة الواحدة مشتركة بين العناصر والافلاك وهى متحدة مع الفصل فيكون فصلا مشتركة بينهما والمادة التى هى متحدة مع الجنس لكل واحد من العناصر والافلاك على حدة فمادة العناصر مختصة بها لا توجد فى الافلاك فصار جنسا مختصا بها أيضا لا يوجد فى الافلاك والفصل يوجد فيها كما عرفت فيلزم عموم الفصل من الجنس وخصوص الجنس من الفصل مع انه ليس كذلك ويلزم أيضا كون الفصل الواحد مقوما لجناس كثيرة لان الافلاك لكل واحد منها جنس وكذا العناصر لها جنس آخر والفصل لكل من الافلاك والعناصر واحد وهى الصورة الجسمية وأيضا يلزم كون حقيقة واحدة متحدة مع الحقائق المختلفة لان الفصل حقيقة واحدة متحدة فى الوجود مع الجنس واذا كانت الاجناس مختلفة وكان فصلها واحد امتعدها يلزم اتحاد

الحقيقة الواحدة مع الحقائق المختلفة فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق وما أجيب عنه بأن
المادة والصورة في مقام الجنس والفصل غير المادة ولصورة اللتين يتركب منهما الجسم
اذا أحدهما وهي الصورة الجسمية شاملة عامة لجميع الاجسام والاخرى وهي المادة مختلفة
فيها والتركيب بينهما تركيب انضمامي بحيث اذا انضمت الصورة الى المادة صار المركب
منهما جسما والتركيب هناك تركيب اتحادي لان وجود الجنس والنوع والفصل متعبد
وما يسمى هناك بالمادة أعم وما يسمى بالصورة أخص بخلاف الاول كيف ولوقيل بالتركيب
الاتحادي ههنا يلزم بقاء احد المتعدين مع زوال الآخر لان الهيولى باقية عندهم وتزول
الصورة الجسمية فعلم انه ليس فيهما اتحادا لثاني غير الاول فالاشكال انما نشأ من اشتراك
اللفظ وعدم الالتفات الى الاختلاف في المقامين قيل في دفعه انه الاستحالة في زوال احد
المتعدين مع بقاء الآخر بعينه الا ترى ان الشجر اذا قطع لم يبق ناميا مع بقاء الجسمية بعينها
مع ان وجود الجنس هو وجود الفصل على انهم صرحوا بأن الجسم مركب من جنس هو
جوهر ومن فصل هو قابل للانعقاد الثلاثة مع اعترافهم بتركبه من المادة والصورة المذكورتين
فالقول بالتغاير بين المادتين والصورتين خلاف صريحهم واجاب هذا القائل من عنده نفسه
بأن الجسم ليس حقيقة واحدة متحدة مشتركة بين العناصر والافلاك بل الهيولى حقيقة مهمة
اذا انضمت اليها الصورة يتحصل ويحصل منها حسم مطلق بالنسبة الى الانواع المقومة
من صورها النوعية مثلا اذا تحصلت هيولى العناصر بالصورة الجسمية يحصل جسمية
مطلقة بالنسبة الى أنواع العناصر واذا تحصلت هيولى تلك بها يحصل جسمية مطلقة
أخرى بالنسبة الى النوع المقوم بالصورة النوعية للفلك وأنت خبير بأن هذا ايضا خلاف
تصريحاتهم لاهم صرحوا بأن الجسمية مشتركة بين جميع الاجسام وانما لاختلاف بينهما
بالصورة النوعية وأخذوا في اصطلاح تعريف الحسم بايراد ألفاظ عامة ليشمل جميع
الاجسام علوية كانت أو سفلية فالقول باختلاف الاجسام في الجسمية المطلقة لا يصحى اليه
فالحق ان هذا الاشكال متعسر الجواب ولهدا سكت عنه أولوالالباب وأحاله الى تأييد الله
الميسر للصعاب واليه المرجع والمآب في كل باب (الرابع) أى المبحث الرابع (قالوا)
أى المنطقيون (ان الكلى) الواقع في تعريف الكليات الجنس (جنس) صادق
عليها داخل في حدودها (للعنسة) وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والمرض
العام لان تعريفها لا يتخلل عن كلى لفظاً وتقديراً (فهو) أى الكلى (أعم) من الكليات
الجنس لكونه جنساً لها والجنس يكون عاماً لها هو جنس له (وأخص من الجنس)

الذى هو من الكليات الخمس لان الكلى اذا كان جنسا لها يصدق عليه انه جنس فصار
فردا له والفرد يكون أخص مما هو فرد له فيكون الكلى أعم وأخص من الجنس (معا
وهو محال) اذ يلزم اجتماع المتناقضين تلخيص الكلام ان الكلى الواقع في تعريف الكليات
الخمس جنس لها لان الجنس هو المقول على الكثرة المختلفة بالحقائق . وهذا الكلى
محمول على الكليات الخمس المختلفة للحقائق فصار جنسا لها فالجنس الذى هو من الكليات
الخمس يكون جنسا له وأعم منه أيضا لدخوله في تعريفه وصدقه عليه وعلى غيره من
الكليات كالنوع والفصل وغيرهما ولا شك ان معنى الجنس صادق على هذا الكلى
لانه مقول على الكثرة المختلفة للحقائق وهى الكليات الخمس فصار فردا من الجنس
والفرد يكون أخص مما هو فرد له فيكون هذا الكلى أخص من الجنس وقد علمت انه
أعم فصار أعم وأخص معا وهذا اجتماع المتناقضين وهو باطل (وحله) أى حل
المبحث الرابع (ان كلية الجنس) أى كون الجنس كليا (باعتبار الذات) أى
ذات الجنس لان الكلى داخل فيه وذاتى له (وجنسية الكلى) أى كون الكلى جنسا
للجنس (باعتبار العرض) أى من حيث ان الجنس خارج عنه وعارض له لكون
معنى الجنسية غير داخل في ماهية الكلى (واعتبار الذات غير اعتبار العرض) فأعية
لكلى من الجنس باعتبار ذاته ومكونه جزءا له وأخصية الكلى باعتبار عرض معنى
الجنسية له فالأعية والأخصية باعتبارين لا باعتبار واحد فحاصل الحل ان مفهوم الكلى
داخل في مفهوم الجنس وجزء المفهوم فمصدق قولنا الجنس كلى نفس الجنس لان
الكلى ذاتى له ومصدق الذاتيات لا يكون الانفس ذات الموضوع كما تقرر في موضعه
وصدق الجنس على الكلى بواسطة عروض معنى الجنسية له فهو بالعرض لا بالذات
لان مفهوم الجنس غير داخل في مفهوم الكلى فمصدق قولنا الكلى جنس ليس نفس
ذاته بل ذاته من حيث انه معروض لخاصة الجنسية لما تقرر في موضعه ان مصداق
العرضيات ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه فيكون خصوص الكلى من الجنس
باعتبار عرضه خاصة الجنسية له لا باعتبار الذات فالصوم باعتبار الذات والخصوص
باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض (ويتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحكام)
فلأبأس بكون الكلى أعم باعتبارها وأخص باعتبار آخر وانما الحال اذا كانا من جهة واحدة
قال الاستاذ الحق قدس سره في شرحه ان الكلى كما يحتمل على الجنس بالنظر الى ذاته
كذلك يحتمل عليه بالنظر الى عرضه فان الكلى كما يعرض لنفسه لكونه من الكليات

المتكررة النوع كذلك يعرف للكليات الخمس أيضاً مع قطع النظر عن كونه جنساً لها فيكون
العموم والخصوص من جهة العرض وأشار إلى هذا أستاذ الأستاذ كمال الملة والدين
في تعليقاته على هذا الكتاب أيضاً تأمل فيه (ومن ههنا) أى من هذا المحل
(تبين) أى ظهر (جواب ما قيل) فى الاشكال (وهو ان الكلى فرد لنفسه) اذ
يصح ان يقال الكلى كلى (فهو) أى الكلى (غيره) أى غير نفس الكلى لان فرد
الشيء يكون غيره والشيء يصبح سلبه عما هو غيره فيثبت بصح سلب الكلى عن نفسه
وسلب الشيء عن نفسه محال بالضرورة فحاصل ما قيل ان الكلى كلى لان معناه
يصدق عليه وعلى غيره كالانسان مثلاً فيكون فرداً للكلى كغيره من أفرادها ولا شك
ان فرداً للشيء يكون أخص منه فيكون غيره اذا لخص بغير الاعم فيكون الكلى مغايراً
للكلى و يصبح سلب الشيء عن غيره فيصح سلب الكلى عن الكلى أيضاً فيقال ان الكلى
ليس بكلى وهو سلب الشيء عن نفسه وسلب الشيء عن نفسه محال لان كل شيء يثبت لنفسه
بالضرورة فتبين جواب هذا الاشكال من المحل بان محبة السلب واستحالته باعتبارين
فى حيث الفردية مع قطع النظر عن حيثية نفسه فيصح السلب باعتبارانه غيره وباعتبار
كون نفس الشيء عينه مع قطع النظر عن الفردية لا يصلح السلب أصلاً ولا يلزم سلب
الشيء عن نفسه فالسلب واستحالته باعتبارين فان الاول باعتبار عروضة حصته له
والثانى بالنظر الى ذاته فعمل القائل ما معنى ملاحظة الجهتين ونظر الى وحدة اللفظ (نعم
يلزم كون حقيقة الشيء) مثل مفهوم الكلى (عينه) أى لذلك الشيء (وخارجاً
عنه) أى عن ذلك الشيء ففيه إشارة الى سؤال وهو ان الجواب عن ايراد سلب الشيء
عن نفسه وان ظهر مما سبق لكن يرد كون حقيقة الشيء عينه وخارجاً عنه لان مفهوم
الشيء نفسه فيكون عينه ولانه فرد منه فيكون خارجاً عنه اذا الكلى كما يصدق على
الانسان كذلك يصدق على الكلى أيضاً وكما ان الانسان ليس داخل في الكلى كذلك الكلى
الذى هو فرد أيضاً ليس بداخل في مفهومه ولا يلزم الدور لتوقف الشيء على ما هو
داخل فيه فصار الكلى موقفاً على فرد وكان الفرد موقفاً عليه وهذا هو الدور فلا يكون
الاخارجاً يلزم كون الشيء عيناً وخارجاً فهذا ايراد على نظم الايراد السابق وأقوى منه
لظهور استحالته لكنه مدفوع بالجواب الذى أشار اليه بقوله (ولكن لما كان) هذا
اللزوم (باعتبارين) أى اعتبار الماهية والفردية (فلا يلزم المحذور) حاصله ان كون
الشيء عيناً للشيء وخارجاً عنه وان كان اجتماع المتناهيين فى شيء واحد ولكن لما كانا

باعتبار بن فلا محذور فيه فالعينية باعتبار الماهية والغيرية باعتبار الفردية ولو كانا باعتبار واحد يلزم المحذور البتة (ومن ثم) أى من أجل كون اختلاف الاحكام بتفاوت الاعتبار (فيل لولا الاعتبار) أى معرفتها (لبطلت الحكمة) أى لبطلت معرفة أحوال الموجودات لان معرفة أحوال الموجودات الحقيقية موقوفة على تلك المعرفة أو المراد لبطل علم الحكمة لان أكثر مسائلها مبنى على معرفة الاعتبار (والخامس) من الباحث (فيل ان كان) أى الكلى (موجودا فهو) أى الكلى (مشخص معين) لان الشئ لم يتشخص لم يوجد فاذا تشخص (فكيف مقولته) أى محمولته (على كثيرين) لان التشخص يمنع التكثر (والا) أى وان لم يكن موجودا (فكيف يكون) أى الكلى (مقوما) أى جزأ محصلا (للجزئيات الموحدة) كزيد وعمر و بكر وغيرهم تلخيصه ان الكلى لا يخلو ما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان الاول يلزم كون الكلى جزئيا لان الشئ لم يتشخص لم يوجد فاذا كان الكلى موجودا صار متشخصا البتة والمتشخص هو الجزئى فصا جزئيا فكيف يعمل على كثيرين لان الجزئى غير محمول على كثيرين مع انكم قلتم عمومية الكلية على كثيرين وان كان الثانى لم يكن جزأ محصلا للجزئيات الموحدة كزيد وعمر و بكر وغير ذلك لانها موجودات فكيف يكون جزؤها معدوما لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فامتنع كون كلى موجودا ومعدوما فيلزم الواسطة بين الوجود والعدم (هذا خلف وحله) أى حل هذا المبحث الخامس (ان كل موجود معرف وض التشخص) أى يعرضه التشخص ويصير متشخصا به (مسلم) عندهم • فان قلت ان الواجب تعالى موجود مع انه ليس معرف وض التشخص لان تشخصه عنه لا عارض له فكيف يسلم الكلية • قلت ان المراد ان كل كلى موجود يكون معرف وض التشخص بقريته المقام والواجب تعالى ليس بكلى (وذلك) أى كونه معرف وض التشخص (دليل التقسيم) أى تقسيم الكلى الى الجزئيات (والاشتراك) أى اشتراكه فيها فان المعروضية تقتضى خروج العارض عنه فإصل الحل ان هذه الكلية وهى كل موجود مشخص بمعنى معرف وض التشخص مسلم لكن لانسلم عدم مقولته على كثيرين بل كونه معرف وضائى بالمقولة لان العارض اذا كان خارجا عن المعروض فالمعروض فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض يبقى مشتركا بين الكثيرين ومحمولا عليها ومنقسما اليها فاخترى الحل كون الكلى موجودا ولا يلزم لمحدور الذى يزعمه الباحث (ودخول التشخص فى كل موجود ممنوع) هذا اشارة الى جواب سؤال

مقدر وهو ان الشخص يجوز ان يكون الشخص داخلاً فيه ولا يكون ماضياً له ليكون دليل
التقسيم والاشتراك فامتنع حمله على كثيرين فيلزم المحذور وهو كون الكل الموجود جزئياً
تحريراً للجواب ان دخول الشخص في كل موجود ممنوع ولا نسلم دخوله بل هو امر عديم
ينتزع من الماهية المشخصة بنفسها في مراتب الوجود والطبائع الكلية مجوزاً ان تكون
معروضة للوجود في الخارج أو في الذهن ولا يكون الشخص جزءاً منها والالم تكن كليات
• لا يقال اذا لم يدخل الشخص في كل موجود لم يبق الفرق بين الشخصين كزيد
وعمر لانهما الانسان فقط والشخص ليس داخلياً فيهما لانا نقول ان اريد بعدم الفرق
انه لا يبقى الفرق بينهما بحسب الحقيقة والماهية فسلم ولا محذور فيه فان افراد النوع
الواحد كلها متفقة الحقيقة والماهية لا فرق بينهما الا بحسب الماهية وان اريد عدم
الفرق بينهما بوجه من الوجوه فممنوع فان الشخص وان لم يكن داخلياً لكنه في الحفاظ
والعنوان معتبر فيه وبحسبه الامتياز بينهما في الاشارة الحسية وهو الفارق فافهم
(الثاني) من الكليات الخمس (النوع) ووجه تأخيرها عن الجنس وتقدمه على
الفصل ان ماهو من أحكام الفصل من كونه مقوماً ومقسماً موقوف على النوع اذا لم
يتحصل به النوع لم يعلم تقويمه وتقسيمه فلذا اقدمه عليه والتقسيم موقوف على الجنس
(وهو) أي النوع (المقول) المحمول (على المتفقة الحقائق) نخرج به الجنس
لانه محمول على مختلفة الحقائق (في جواب ماهو) نخرج به الفصل لانه مقول في جواب
أي شيء لا في جواب ماهو والمراد بالمقولية المقولية صراحة لا ضمناً فاندفع اليراد بمقولية
الحيوان على متفقة الحقائق أيضاً في قولنا زيد وعمر وو بكر وهذا الفرص ماهو لانه مقول
بالذات على المجموع وهو مختلف الحقائق وان كان مقولاً في ضمنه على متفقه أيضاً (كل
حقيقة) سواء كانت نوعية أو جنسية أو فصلاً أو خاصة أو عرضاً عاملاً بالنسبة الى حصصها
الحاصلة) بالاضافة الى ما ندرج تحتها كحيوانية الانسان وناطقية زيد وغير ذلك من
سائر الاقسام (نوع) أي عين حقيقة الحصص لانها ليس لها حقائق الا هذه الحقيقة المضافة
• فان قلت ان الحصص عندهم ما يكون التقييد فيه داخل فصار عبارة عن المطلق مع
التقييد فكيف يكون تمام ماهية المطلق الذي ليس فيه التقييد داخل اصلاً فلا يكون نواتها
• قلت المراد بالحصص ههنا المطلق المعروف للتقييد لا ماهو المشهور لا يقال انه تسامح
لانا نقول لا بأس بالتسامح اذا كان في حمل الكلام على ظاهر معناه فساد اذ قد جاء التسامح
في كلامهم (وقد يقال) أي النوع (على الماهية) أي الامر الكلّي الحاصل في العقل
(١٨ - م أول)

نخرج به الشخص لانه لا يحصل في العقل وما يحصل فيه فهو على وجه الكلية لا الشبهة
 (المقول) صفة للماهية (عليها) أى على هذه الماهية (وعلى غيرها) أى غير تلك
 الماهية (الجنس في جواب ما هو قولاً) أى حملاً (أولياً) أى بلا واسطة أمراً فنخرج
 به المصنف كالرسمى والرمحي فانه وان كان محمولاً عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو
 لكن لا بالذات بل بواسطة جملة على الانسان وهو محمول عليه ولهذا حمل الجنس عليه
 أيضاً . فان قلت قد تطلق الماهية على ما يجاب به عن سؤال ما هو فينبذ الحاجة الى
 قيد الاولية لاخراج المصنف فانه ليس بماهية بهذا المعنى . قلت للماهية ثلاث معان
 الاول ما يجاب به عن سؤال ما هو والثاني ما به التثني هو هو والثالث الامر الحاصل في العقل
 والمصنف ظن ان معناه الحقيقي هو المعنى الثالث وهو شامل للمصنف ولا بدعائه من
 قيد يخرج عن النوع (والاول) أى المقول على الكثرة المتفقة للحقائق في جواب ما هو
 (الحقيقي) أى يسمى بالنوع الحقيقي لانه قد يتم تحصيله وصار حقيقة نوعية ولانه تمام حقيقة
 افراد ولانه اذا اطلق النوع في عرفهم فالتبادر منه هو المقول على الكثرة المتفقة للحقائق
 والتبادر علامة كونه حقيقياً (والثاني) أى ما يحمل عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو
 (الاضافي) أى يسمى بالنوع الاضافي لان نوعيته بالاضافة الى ما فوقه كالحيوان فانه نوع
 بالاضافة الى ما فوقه وهو الجسم النامي واما بالاضافة الى ما تحته فهو جنس له وهذا المعنى
 مجازي للنوع ولم يصرح به لفهمه بقوله الاول هو الحقيقي (و بينهما) أى بين النوع الحقيقي
 والاضافي (عموم) وخصوص (من وجه) لتصادقهما في الانسان ووجود الثاني بدون
 الاول في الحيوان ووجود الاول بدون الثاني في الصورة الجسمية الكلية على طريق
 المشائين فاما نوع حقيقي بالنظر الى افرادها وليست باضافي لعدم دخولها تحت الجنس
 . فان قلت ان الصورة الجسمية هي الجوهر الحال في المادة فهي من افراد الجوهر داخله
 تحته فصار نوعاً اضافياً ايضاً فلم يكن مثلاً للنوع الحقيقي فقط . قلت هذه الصورة
 من الفصول وهي بسائط لا تدخل تحت الاجناس بالذات وانما حمل الجوهر عليها
 بالعرض . لا يقال اذا كانت من الفصول والفصل غير النوع فكيف تكون من
 الانواع . لانا نقول ان الفصول وان لم تكن أنواعاً بالنسبة الى الاجسام التي تقوم بها
 لكنها أنواع بالنظر الى اشخاصها الحالية في موادها الجسمية ما فهم (وقيل) أى قال البعض
 (بينهما) أى بين النوع الحقيقي والاضافي (عموم وخصوص مطلقاً) لان وجه وهذا
 ما عليه القدماء قال في الحاشية الاول هو الحق من وجه يعنى نظراً الى مفهومهما في بادئ

الرأى واما النظر الدقيق فيقتضى الاطلاق فان كل حادث ولو ذاتيا فهو مسبوق بمادة بالضرورة الوجودانية والجنس والمادة متعدان ذاتا على ما عرفت ولا ترد النفس الناطقة لاننا نقول بتجردهما من كل وجه بل أمر بين وبين وله حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها ولا ترد العقول العشرة فاننا لانسلم كونها أنواعا محصلة بل مراتب عقلية ومبادئ كلية وان كانت موجودة فتوسطها في ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة واما النقطة فعلى تقدير وجودها في الخارج فانما هي بسيطة خارجا واما ذهنا فممنوع كيف والبساطة مطلما من صفات الله تعالى فتدبر انتهى قوله الاول الخ أى العموم والخصوص من وجه هو الحق من وجه أى باعتبار بعض الوجوه وهو النظر الى مفهومها بحسب الظاهر فان ظاهرا المفهوم يدل على كون الحسدة نوعا حقيقيا بالنسبة الى أشخاصه وان لم يندر تحت جنس ليكون نوعا اضافيا واما النظر الدقيق والتأمل الصادق بحكم بانه ليس نوعا حقيقيا لا يندر تحت جنس أصلا بل كل نوع يندر تحت جنس فلا توجد مادة افتراق النوع الحقيقي عز النوع الاضافى بالضرورة الوجودانية فان كل حادث ولو ذاتيا بحيث لا يسبقه العدم في زمان مسبوق بالمادة ولا شئ في مسبوقية الحادث الزمانى بالمادة فاذا كان الحادث بنوعيه مسبوقا بالمادة والمادة والجنس متعدان بالذات فصار مسبوقا بالجنس ايضا داخلته فلم يوجد نوع من الانواع لا يكون داخلته جنس فكل نوع يكون داخلته فصا لكل نوع حقيقى نوعا اضافيا ولا عكس وهذا هو العموم المطلق قوله ولا ترد النفس الناطقة الخ حاصل الايراد ان النفس الناطقة نوع وليست داخلته تحت الجنس أصلا لتجردها عن المادة فوجد النوع الحقيقي بدون الاضافى فبطل ما يقتضيه النظر الدقيق وهو الاطلاق ووجه عدم الوردان النفس ليست مجردة من كل وجه حتى تكون غير داخلته تحت جنس بل أمر بين وبين أى بين التجرد وعدمه يعنى مجردة من وجه ومادية من وجه آخر فلها حظ من الجسمية التي هي مادتها وجنسها فصارت من هذه الجهة داخلته تحت جنس فاندفع الايرادها قوله ولا ترد العقول العشرة الخ حاصل الايراد ان المعمول أنواع ولا شئ في مجردها عن المادة فلو كان لها جنس يلزم اقترانها بالمادة لان المادة والجنس متعدان فعلم ان العقل نوع لا جنس له فوجد النوع الحقيقي بدون الاضافى ووجه عدم الايراد اننا لانسلم كون العقول أنواعا محصلة كالانسان والفرس وغيرهما بل العقول مراتب عقلية يفرجها العقل ومبادئ كلية للعوالم سواها في ترتب آثار الفيض وان كانت موجودة لا تحتزعه وافاضت الفيض من الفياض المطلق على الموجودات بتوسط

المقول فتوسطها في ترتيب آثار الفيض كتوسط الاجناس المتوسطة التي هي من المراتب العقلية قوله أما النقطة الخ هذا دفع لما قال البعض المثل للنوع الحقيقي فقط كالنقطة فانها بسيطة لاجزاء لمافلو كان لها جنس يلزم تركيبها وهي نوع باعتبار النقط المخصوصة فالنقطة نوع حقيقي فقط لا اضافي فوجد الحقيقي بدون الاضافي في النقطة فصار العموم بينهما عموما من وجهه حاصل الدفع انا لا نسلم وجود النقطة بل الخط موجود والنقطة منزعة عنه ولا وجود لها في الخارج وعلى تقدير وجودها في الخارج انما هي بسيطة في الخارج أي ليس لها أجزاء مقدارية أصلا وأما بساطتها هذا بحيث لا يكون لها جنس فمذوع كيف تكون النقطة بسيطة بحسب الخارج والذهن معالان هذه البساطة المطلقة من خواص الله تعالى وليس غيره بسيطا كذلك فافهم وانت تعلم ما فيه من أن هذه الكلية هي ككل حادث مسبوق بالمادة ليست مطلقة بل المسبوق بالمادة انما هو الحادث الزماني كما قالوا الآن يكون هذا لتحقيق المصنف وان كان مخالف الحكماء ويرد عليه النقص بالمبولي الاولى فانها من الحوادث الذاتية مع أنها ليست مسبوبة ودعوى الضرورة في هذه المسئلة في حيز الخفاء لأنها لو كانت ضرورية كيف يتنازع فيها العقلاء فلا تسمع الضرورة في هذا المقام والنقض بالنفس وارد لان الكلام في أنه هل للنفس جزء أهم أم لا ولا يثبت بكونها أمرا بين ان يثبت لها جزء أعظم لان اضافة جسمية الجسم الى النفس ليست كاضافة الحيوان الى الانسان فان النفس ليست بجسم ولا داخلية محته بخلاف الانسان بل من قبيل اضافة الجنس الى الفصل كاضافة الحيوان الى الناطق ولا كلام فيه ولا ينفع المصنف والقول يكون العقول امور واعقلية غير مسلم لانها امور موجودة في الخارج كما استدلو عليه الا أن يقال أن المصنف اختار مذهب الصوفية لامذهب الحكماء وهو كما ترى والقول باختصاص البساطة بالله تعالى في حيز الخفاء لانه ان اراد به انتفاء التركيب الخارجي والذهني عنه فليس من خواصه لان الفصل وجنس الاجناس ايضا ينتني عنهما التركيبان وان اراد به انتفاء الكثرة لانه لا كثرة في الواجب تعالى أصلا فسلم لكنه غير نافع لان الكلام في الاجزاء الا أن يقال ان الماهية المحصلة البسيطة التي لاجزاء فيها أصلا ليست الا الواجب تعالى وغيره من الماهيات وان كانت بسيطة لكن ليست متعصية فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق قال الاستاذ المحقق قدس سره في شرحه والحق أن النسبة بين الحقيقي والاضافي عموم من وجه وأورد مثال تفارق الحقيقي عن الاضافي بالطبائع النوعية والجنسية فانها غير متأصلة وصدق الجوهر عليها بالذات بل بالمرض

لان الجوهر عرض عام لها كما تقرر في موضعه فتأمل (وهو) أى النوع (كالجنس) في هذه الاقسام فانها تجري فيها (امام فرد) فالنوع المفرد لا يكون فوقه نوع ولا تحته نوع بل يكون مندرجا تحت جنس فقط ومثاله العقل فانه مندرج تحت جوهر وهو جنس له وما تحته من العقول العشرة وهى اشخاص له والعقل نوع لهذه الاشخاص والجنس المفرد ما لا يكون فوقه جنس ولا تحته جنس بل يكون تحته انواع فقط ومثاله العقل أيضا على رأى من قال بجنسيته للعقول العشرة وكونها انواعا (أو مركب) وهو ضد المفرد والمراتب منه صرة في الثلاث (أخص الكل) أى أخص من كل الاجناس بحيث يكون مندرجا تحت كل جنس من الاجناس كالحیوان فانه مندرج تحت الجسم النامى والمطلق والجوهر وأخص من جميع هذه الاجناس أو أخص من كل الانواع بحيث يكون مندرجا تحت كل نوع من الانواع كالانسان فانه مندرج تحت الحيوان والجسم النامى والمطلق وأخص من جميع هذه الانواع ومندرج تحتها (السافل) أى يسمى هذا الاخص بالجنس السافل في الاجناس وبالنوع السافل في الانواع وهو مبين لجميع مراتب الاجناس فانه لا يكون الا نوعا حقيقيا (وأعم الكل) أى أعم من كل الاجناس كالجوهر فانه أعم من الجنس المطلق والنامى والحيوان وليس فوقه جنس يكون أعم منه ومن كل الانواع كالجسم المطلق فانه أعم من النامى والحيوان والانسان وليس فوقه نوع أعم منه (العالى) أى يسمى هذا الاعم بالجنس العالى في مراتب الاجناس وبالنوع العالى في مراتب الانواع وهذا الجنس العالى مبين لجميع مراتب الانواع فانه لا يكون فوقه جنس ليكون داخلا في مرتبة من مراتب الانواع (والاخص) من بعض (الاعم) من بعض في مرتبتي الاجناس والانواع كالجسم النامى فانه أخص من المطلق وأعم من الحيوان وكالحيوان فانه أعم من الانسان وأخص من الجسم النامى (المتوسط) أى يسمى هذا الاخص الاعم بالجنس المتوسط في مراتب الاجناس وبالنوع المتوسط في مراتب الانواع والنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه لوجود الجنس المتوسط والنوع المتوسط في الجسم النامى وصدق الجنس المتوسط في الجسم المطلق دون النوع المتوسط اذ ليس فوقه نوع ووجود النوع المتوسط في الحيوان دون الجنس المتوسط اذ ليس تحته جنس والنسب بين باقى الاقسام تعلم بأدنى تأمل ومذكورة في بعض الشروح فان شئت فارجع اليه (ولان الجنسية) أى كون الشئ جنسا (باعتبار العموم) أى كونه عاماعما هو جنس له (والنوعية) أى كون الشئ نوعا (باعتبار الخصوص) أى كونه خاصاعما هو نوع له

(يسمى النوع السافل نوع الانواع والجنس العالي جنس الاجناس) هذا جواب سؤال مقدر تحرير السؤال أنه ما وجه تسمية النوع السافل في مراتب الانواع بنوع الانواع مع أنه بحسب الظاهر يقتضى العلو كما في الجنس والجواب ان الجنسية باعتبار العموم فما يكون اعم من الكل يسمى بجنس الاجناس لوجود كمال صفة الجنسية فيه وليس هو الا الجنس العالي فيسمى به والنوعية باعتبار المخصوص فما يكون فيه الخصوصية أكثر توجد فيه صفة النوعية على الكمال فاللائق به ان يسمى بنوع الانواع وليس هو الا النوع السافل لانه اخص من الكل فيسمى به (الثالث) من الكليات الخمس (الفصل وهو المقول) أى المعمول (في جواب أى شئ هو في جوهره) يعنى اذا سئل عن الشئ بأنه أى شئ هذا الشئ في ذاته فما وقع في جوابه يسمى فصلا فبقيد الاول يخرج النوع والجنس لانهما لا يقالان في جواب أى شئ بل هما مقولان في جواب ما هو كما عرفت والعرض العام أيضا يخرج به لانه لا يقال في الجواب أصلا وبقوله في جوهره يخرج الخاصة لانه لا تهال في جوهره بل في عرضه لا يقال ان أى شئ اما لطلب التمييز عن جميع الاغيار فيسأل ان لا يكون الحساس فصلا للانسان لانه لا يميزه عن الفرس وغيره من المشاركات في الحيوانية واما لطلب التمييز في الجملة فالجنس كالحيوان مثلا أيضا يميز الانسان في الجملة عن المشاركات الجسمية فيصح وقوعه في جواب أى شئ أيضا فدخل في الفصل فلا يبقى حد الفصل مانعا . لانا نقول أى شئ طالب للميز الذي لا يكون مقولا في جواب ما هو وأر باب المعمول اصطلاحا على ذلك فالحيوان وان كان مميزا لكنه مقول في جواب ما هو فلا يدخل في الفصل . فان قلت ان العرض العام ليس مقولا في جواب ما هو ويميز في الجملة . قلت الفصل ما يكون مقولا في جواب أى شئ ولا يكون مقولا في جواب ما هو فالعرض العام ليس كذلك على أن الاصطلاح وقع على أن الفصل لا يكون بعرض عام فافهم (ومالا جنس له) أى الشئ الذي لا يكون داخلا تحت جنس ذاتي له (كالوجود) فانه ليس له جنس يكون جزء له والايلازم المحذور (لا فصل له) أى لا يكون له فصل أيضا لان الفصل ما يميز الشئ عن مشاركاته الجنسية فاذا لم يكن له جنس لا يكون شئ مشارك له فيه فلا يكون له فصل أيضا يميزه عنه . فان قلت ان ما يعبر به الوجود يكون جنس له . قلت لا يلزم من التركيب العنواني تركيب في ذاته فالوجود في ذاته بسيط لا جزء له أصلا قال في الحاشية الوجود لا جنس له والافاما ان يتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه بل يكون صفة لساائر الاجزاء فلا يكون العارض بتمامه عارضا أو

بالمدم فيلزم اجتماع التقيضين وأورد عليه أمور منها ما في الحاشية القديمة أنه إن أراد
أنه يجب أن تكون أجزاء العارض بأسرها عارضة لمعرض ذلك العارض فينتقض بالكثرة
فإنها عارضة للمجموع مع أن الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بتمامه بل بجزئه وإن
أريد أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة اما للمعرض أو لجزئه فلا ضير أن يلزم
كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وجزءه لجزئه فثأمل فيه فان فيه مجالا
للتشكك انتهى حاصله ان الوجود لو كان له جزء فاما أن يكون هذا الجزء متصفا بالوجود
ويكون موجودا فيلزم كون الكل صفة للجزء لان الوجود هو الكل وجزؤه اذا كان
متصفا به صار صفة له والكل مشتمل على جميع أجزائه ففي الوجود يكون هذا الجزء
الموصوف به أيضا وإذا كان الوجود المشتمل على تلك الجزء صفة له يكون هذا الجزء أيضا
صفة لنفسه والشيء لا يكون صفة لنفسه فهذا الجزء أيضا لا يكون صفة لنفسه بل يكون الوجود
صفة لسائر أجزائه فلا يكون العارض أي الوجود بتمامه أي بجميع أجزائه عارضا مع أنه
فرض عروضة فيلزم خلاف المفروض وإن كان جزء الوجود متصفا بالمدم أي يكون
مدموما وعدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم عدم الوجود فاجتمع الوجود والمدم وهو
اجتماع التقيضين • وتحرير ما أورد عليه صاحب الحاشية القديمة أنه ان أريد يكون
العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن يكون جميع أجزاء العارض عارضا للمعرض ذلك
العارض فنقض بالكثرة فإنها عارضة للمجموع ويقال له أنه كثير مع أن الوحدة التي هي
جزء الكثرة ليست عارضة للمجموع بتمامه لانه ليس بواحد بل هذه الوحدة عارضة لجزء
المجموع فعلم أنه لا يجب كون جميع أجزاء العارض عارضة للمعرض وإن أريد يكون
العارض بتمامه عارضا أنه يجب أن تكون أجزاء العارض عارضة اما للمعرض نفسه
أو لجزئه فلا بد ان يلزم في الوجود كونه عارضا لجزئه وجزءه الوجود يكون عارضا لجزئه وجزءه
جزئه يكون عارضا لجزئه جزئه فلا يلزم عرض الشيء لنفسه فلا يتم الدليل على بساطة الوجود
قوله فتأمل الخ لعله إشارة الى ما أجيب عنه بأن الأجزاء العقلية والخرارية متلازمان فلو
كان الوجود مركبا فجزؤه تكون موجودة متميزة ولا بد من انتهائها لبطالان غير المنتهي
لا بد من جزء واحد يعرض له الوجود فاما ان يعرض له بالكلية فيلزم عرض الشيء
نفسه أو بعضه فلا يكون العارض بتمامه عارضا وانت خبير بأنه يندفع الإبراد بهذا
كواب عن الثائلين بالتلازم وأما غيرهم فالإبراد عليهم بحاله وقد يجاب عن أصل الدليل
بمشار الشق الثاني وهو أن أجزاء الوجود ليست متصفة به كما ان أجزاء الدار ليست بدار

ويتحصل من اجتماعها دار ولا يلزم اجتماع النقيضين • لانا نقول بكون الوجود موجودا بل هو من العقولات الثانية وقد يجاب باختيار الشق الاول ولا يلزم العروض المستحيل فان التغير الاعتباري يكفيه والحق ان الوجود بالمعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بهى بسيط لانه انتزاعى غير متأصل فلا يكون له جنس وفصل وأما الوجود الحقيقى بمعنى مابه الموجودية فبساطته فى حيز الخفاء فافهم (فان ميز) الفصل الثنى (عن مشارك له فى الجنس القريب) كالحيوان مثلا (ف قريب) أى فيسمى هذا الفصل فصلا قريبا كالناطق فانه يميز الانسان عن مشارك له فى جنسه القريب وهو الحيوان (أو البعيد) أى ميز عن مشارك الجنس البعيد كالجسم الناعى (ف بعيد) أى فهذا الفصل يسمى فصلا بعيدا كالخساس للانسان فانه يميزه عن مشارك له فى الجسم الناعى لانه مشارك له فى الحيوان ووجه التسمية ظاهر القرب فى الاول والبعيد فى الثانى (له) أى للفصل (نسبة الى النوع بالتقويم) أى دخوله فى قوامه وحقيقته (فيسمى) الفصل بهذا الوجه (مقوما) للنوع كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه داخل فى قوامه وجزء حقيقته لان حقيقته هو الحيوان الناطق ولا شك أن الناطق جزء منه (وكل مقوم) داخل فى القوام (للعالى) أى للنوع العالى (مقوم) داخل فى القوام (للنوع السافل) فان العالى داخل فى قوام السافل وما هو داخل فى قوامه يكون داخل فى قوام السافل ايضا لان جزء الجزء جزء كالخساس فانه مقوم للحيوان فيكون مقوما للانسان ايضا لان الحيوان جزء للانسان فما كان جزءه يكون جزءا له ايضا والمراد بالعالى الفوقانى لما يكون فوق جميع الانواع فينشد ندرج فيه المتوسطات ايضا (ولا عكس) أى ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالى لان السافل ليس داخل فى العالى ليكون ما هو داخل فيه داخل فى العالى كالناطق فانه مقوم للانسان لدخوله فى قوامه وليس مقوما للحيوان لندرجه عنه • فان قلت ان كل مقوم للعالى مقوم للسافل قضية موجبة كلية وعكسها لا يكون الاجزئية فعكس هذه القضية ان بعض مقوم السافل مقوم للعالى وهو صادق لان مقوم العالى ايضا من بعض مقومات السافل فكيف يصح قوله ولا عكس • قلت المراد بالعكس هاهنا معناه اللغوى لا الاصطلاحى أو المراد العكس الكلى (وله نسبة الى الجنس بالتقسيم) أى يكون الفصل مقسما بحيث اذا انضم اليه يجعله قسمين لا مقوما لندرجه عنه (فيسمى) الفصل بهذا الاعتبار (مقسما) كالناطق بالنسبة الى الحيوان فانه يحصل بانضمامه اليه قسم أو بانضمامه اليه قسمان وجودا قسم وعدم ما قسم آخر فصلا مقسما للحيوان الى القسمين (وكل مقسم للسافل) أى كل فصل مقسم

للجنس السافل ويجعله قسمين فهو مقسم (للعالي) أى للجنس العالى ويجعله قسمين أيضا كالناطق فإنه بانضمامه الى الحيوان وجودا وعدمه يجعله قسمين كذلك بانضمامه الى الجسم النامى أيضا يجعله قسمين الناطق وغير الناطق فان السافل قسم العالى فقسم القسم يكون قسما (ولاعكس) كليا بالمعنى الذى مر ذكره وهو أنه ليس كل مقسم للعالي مقسما للسافل لان العالى ليس قسما للسافل ليكون قسمه قسما له كالحساس فإنه مقسم للجسم النامى وليس بقسم للحيوان بل مقوم له (قال الحكماء الجنس أمر مبهم) فى العقل يصلح أن يكون انواعا كثيرة وهو عين كل واحد منها فى الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية النوع منها بشاها بل منزول بين ان يكون هذه الحقيقة أو تلك ومترددين اشياء كثيرة (لا يتحصل) أى الجنس (الا بالفصل) لانه اذا انضم اليه صار متعينا ومتحصلا حاصله ان الجنس وان كان باعتبار ماهيته وتعلقه متحصلا لانه قد تمقل معنى يجوز ان يكون هذا المعنى بنفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود لكنه مبهم باعتبار انه شئ لا لا يكون لذلك ماهية متحصلة متميزة عما يشاركه وهذا انما يتحصل بانضمام الفصل اليه فانه تنم به حقيقة ذلك الشئ وبزول زرده بين اشياء كثيرة (فهو) أى الفصل (عليه) أى للجنس أى يحصله فى العقل ويجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل اجهامه ويعينه لنوع واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها فالفصل عليه لتحصل الجنس وتعيينه فى الذهن لاعلة خارجية لوجود الجنس اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل فى الخارج حتى يكون بينهما معلولية وعلية وليس الفصل أيضا علة لوجود الجنس فى الذهن والالام بمقل الجنس بدون فصل من الفصول فالفصل عليه لتحصيل المعنى الجنسى وتكميله لا لوجوده عينا كان أو ذهنا هذا توضيح المرام على ما يقتضيه ظاهر الكلام قال الاسنانا المحقق عليه الفصل الجنس باعتبار ان الاول بمعنى انه يرفع اجهامه ويجعله نوعا معينا ولا يكون الغرض متعلقا فى هذا المقام ولا يتفرع عليه الفروع الالآتية كما لا يخفى والثانى عليه الجنس بحسب الوجود فى الخارج باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية للعقل اعنى فى مرتبة كونها بشرط لا شئ كما بينه بعض الاجلة من المتأخرين وهو الحق عندى انتهى كلامه وبين هذا على وجه التعميق فان شئت فارجع الى شرحه (فلا يكون فصل الجنس جنسا للفصل) وهذا بيان أول فرع من الفروع الخمسة التى تتفرع على علة الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يجوز كون فصل الجنس جنسا للفصل بحيث يكون مشتركين النوع الذى يدخل تحت هذا الجنس الذى هذا الفصل فصل له وبين نوع آخر ليس بداخل تحت

هذا الجنس ويكون هذا الجنس فصلا بالنسبة الى ذلك النوع كما زعم البعض في الناطق بأنه مشترك بين الانسان والملك فهو جنس للانسان لا اشتراكه بينه وبين غيره والحيوان فصل له لتمييزه عن الملك كما ان الحيوان جنس له لا اشتراكه بينه وبين الفرس والناطق فصل يميزه عنه ويجوز زعم ذلك البعض ان يكون للماهية واحدة جزآن يكون كل واحد منهما جنسا وفصلا كما عرفت ووجه ما قال المصنف من عدم الجواز انه اذا كان الفصل علة للجنس فلو كان فصل الجنس جنسا للفصل لكان معلولا فيلزم كون الشيء الواحد معلولا وعلة وهذا دور محال وليس ههنا حيثيتان متغايرتان لثلا يلزم الدور بل حيثية ايهام الجنس وحيثية تحصيل الفصل من حيث انهما أخذ الا بشرط شيء حيثية واحدة والجواب عن الناطق بان الناطق بمعنى الجوهر الذي له النطق أى ادراك المعقولات فصل ليس مشتركا بين الانسان والملك لان مصداق هذا المعنى عين الصورة النوعية للانسان وهو مخالف للماهية النوعية للملك وليس فصلا له اذ الفصل متعدد مع الصورة والفرق بينهما انما هو بالاعتبار والصورة لا تكون الا في ماله مادة والملك ليس كذلك فلا يكون فصلا له فهذا الجواب مبنى على انحداد الجزء الذهنى والخارجى كما قال السيد الراشد في حاشيته على شرح المواقف وبمعنى ماله قوة الادراك وان كان مشتركا بينهما لكن هذا المفهوم ليس فصلا للانسان بل هو أثر من آثار فصله فافهم قال بعض الشارحين ليس المراد بفصل الجنس فصل جزء الجنس فالخامس انه لا يكون الفصل المقوم للجنس كالخامس جنسا للفصل كالناطق لانه لم يقل بهذه القاعدة أحد فلا حاجة الى المراد بخلاف ما سبق (ولا يكون لشيء موحد فصلان قريبان) هذا فرع ثان من الفروع الخمسة المتفرعة على علية الفصل للجنس حاصله أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يكون لشيء واحد فصلان قريبان في مرتبة واحدة والاجتماع على المعلوم الواحد علتان مستقلتان وهو محال لان الفصل بانضمامه الى الجنس يصير الشيء المركب منهما ماهية نوعية متعصلا فان كان الواحد منهما كافيا في تحصيل الجنس فقد تمت به الماهية فصار نوبا بلامرية فيثبت لاحتياج الى الفصل الآخر ويصير لنوا خارجا عنه لا مقوم ماله والا يلزم استغناء الذات عن الذاتيات وار لم يكن الواحد منهما كافيا لم يضم اليه الاخر فيثبت لاحتياج الى الفصل الآخر وهو واحد لا متعدد وهو المطلوب ويجوز زعم ذلك الفصل البعيد ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذى في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامى والسامى للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر . فان قلت ان الحساس والمنحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان

• قلت ليسافصلين بل كل منهما أثر لفصله وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته إلا بعرض ذاتي فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الإنسان فان وجد له عرضان يشبه تقدم أحدهما على الآخر فقد اشتق له من كل واحد منهما اسم فيثبت بمانظن أن المفهوم من الاسمين أنهما فصلان متغايران لتغاير مفهوميهما والحساس والمتحرك بالإرادة في هذا الموضوع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة للحس والحركة فاشتق له الاسم منهما (ولا يقوم) أى الفصل القريب (الأنواع واحد) هذا فرع ثالث من الفروع الخمسة يبان أن الفصل لا يقوم إلا نوعا واحدا لأنه ان قوم نوعين يلزم أن يكون للبسيط الذي هو الفصل أثران ولما كان هذا الدليل موقوفا على إثبات ساطة الفصل فالأولى أن يقال يلزم أن يتخلف عنه معلوله لأن جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر لأنه ان قوم لنوعين من جنس واحد يلزم خلاف المفروض لأن النوعين حينئذ يكونان نوعا واحدا اذا احتلاف الذات باختلاف الذاتيات واتحادها باتحادها فاذا كان الجنس القريب والفصل القريب للنوعين واحدا فهما متحدان بالذات مع أنه فرض أنهما مختلفان فاذا كان جنسان للنوعين ويقومهما فصل فاذا قوم أحدهما لا يوجد الآخر ما لم يضم إلى جنسه ويوجد هذا الفصل الذي هو علة لجنس الآخر فيوجد الفصل بدون الجنس الذي هو معلول له فيختلف المعلول وهو الجنس عن علته وهو الفصل وهذا باطل وما يستلزمه وهو التقديم لنوعين يكون أيضا باطلا لا يقوم إلا نوعا واحدا وهو المطلوب (ولا يقارن) أى الفصل (الأجناس واحد) في مرتبة واحدة هذا بيان الفرع الرابع من الفروع الخمسة تحريره أنه اذا كان الفصل علة للجنس فلا يقارن الأجناس واحد لأنه لو قارن جنسين ويكون علة لهما يقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فيلزم حينئذ تخلف المعلول عن علته المستلزمة إياه ولا يصحى عليك أن هذا التفرع والتفرع السابق مشتركان في الدليل فإثبات أحدهما يبينه إثبات الآخر فالحاجة إلى إيراد على حدة فالأولى أن يستدل عليه كما قال الاستاذ المحقق في شرحه أن الفصل كالعلة التامة للجنس في عدم تفارقها عن المعلول فاذا وجد الفصل القريب فلا بد من وجود الجنس الذي يقوم به فلا بد حينئذ من وجود جنسين قريبين له في الماهية الواحدة فيوجد الماهية واحدة جنسان قريبان مثلابل يوجد جنسان لهما في مرتبة واحدة قريبة كانت أو بعيدة

وهذا اختلاف تصریحاتهم وكل من هذه الفروع لا يخلو عن ضعف والتفصيل في شرح المواقف ان شئت فارجع اليه والفرع الخامس بينه بقوله (وفصل الجوهر جوهر) حاصله أن الفصل اذا كان علة للجنس ففصل الجوهر يكون جوهر الان الجوهر لا يوجد في موضوع أعني المحل المستثنى عن الحال والجنس محل للفصل بحسب بعض الملاحظات العقلية والفصل حال واذا كان الحال علة للمحل صار المحل محتاجا اليه فصار مادة لاموضوعا فصدق تعريف الجوهر انه لم يوجد في موضوع فصار جوهره وقد يقال بأن الفصل علة يتقدم على الجنس فلو كان عرضا يكون حاله في الحال يتأخر عن المحل فيلزم تأخره عنه هذا خلف . لا يقال هذا يجري في فصول الاعراض . لانا نقول الضابطة المذكورة انما هي في فصول الجواهر وهو مبرهن عليها في مبحث الهيولى والصورة . وأما في فصول الاعراض فلم يبرهن عليها والاولى في الاستدلال عليه ما قيل ان لم يكن فصل الجوهر جوهر او يكون عرضا يلزم ان يكون المعلول وهو الجوهر أقوى من العلة وهو الفصل العرضي والعرض مبهم محتاج في تحصيله الى التفسير فكيف يكون مقوما . فان قلت ان كان فصل الجوهر جوهره يكون الجوهر جنس له وكله ماله جنس لا بد له من فصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهو أيضا جوهر فيكون له فصل أيضا وهكذا الى غير انتهى فيتسلسل وهو محال . قلت ليس كلما يصدق عليه الجوهر يكون جنس له بل انما هو جنس للماهية المتأصلة المركبة منه وكذا سائر المقولات جنس لما تحته من المركبات . وأما الماهيات البسيطة فصدقها عليها انما هو بالعرض وليست أجناسا لما يحتاج الى الفصول المميزة عنها (خلافا للاشراقية) فانهم يجوزون كون فصول الجواهر أعراضا ويتمسكون بأن السري مركب من قطعات الخشب والهيئة الوجدانية ولا شك ان السري جوهر والهيئة التي هيها عن غيره عرض وأجيب عن جانب المشائين ان السري عبارة عن القطعات المعروضة للهيئة الوجدانية ودخولها فيه ممنوع ولا يجوز تركيب حقيقة واحدة نوعية غير اعتبارية من جوهر وعرض لانهم متباينان غاية التباين فكيف يتركب منهما حقيقة واحدة لها وحدة حقيقة نعم يجوز في المركبات الصناعية التي لها وحدة اعتبارية بمجرد الاعتبار والصناعة . فان قلت ليس في تصریحاتهم جواز التركيب بالجواهر والعرض فيما يعلم خلافاً لهم مع المشائين . قلت انهم قالوا الصورة النوعية للجواهر أعراض وقد سبق ان الصورة تكون فصلا فيلزم لهم القول بعرضية الفصل والتركيب من الجوهر والعرض وأنت

تعلم ان الجوهرين مستقلان بالذات ليس أحدهما محتاجا الى الآخر كاحتياج العرض والافتقار التام يكون في العرض فالعرض أولى ان يحصل به ماهية وحدانية الا ان يدعى ان الوجودان يحكم بطلان التركيب منهما التباين المقولتين بالذات فافهم قال في الحاشية قال الشيخ في الهيات الشفاء ان من المحال ان يتحد الجوهران فكيف يكون الجنس والفصل جوهرين مع اتحادهما • قلت ليس ههنا جوهران متعددان ثم اتحد ابل جوهر واحد موجود بوجود الجنس والفصل كما قال الشيخ في تحديد الانسان بالحيوان الناطق انه يفهم منه شيء واحد بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق نعم لو فرض وجودهما منفردين كانا موجودين بوجودين متغايرين بخلاف العرض والمعرض فافهم لا قابلية لهما بذاتهما للوجود انفردا وان كانا متعددين مع المعرض والمحل وهذا هو الفرق فاحفظه لما لم تجده من غيرنا انتهى توضيحه ان الجوهرين لو فرض كونهما موجودين على الانفرد يكون وجود أحدهما مقابرا للآخر بخلاف العرض فانه ليس له وجود متغاير للمحل وأما الجوهران اللذان يتركب منهما جوهر فليسا متعددين ليستعمل اتحادهما في الوجود وقيام وجود واحد منهما في الآخر بل جوهر واحد موجود بوجودين كالانسان فانه واحد موجود بوجود الجنس الذي هو الحيوان وذلك الحيوان هو بعينه الناطق فليس معنى الانسان الحيوان داخل فيه الناطق ولا تعدد في الخارج بأن يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان والالم يتصور حمل البعض على البعض بالمواطأة (وههنا) أى في مقام الفصل (شك من وجهين الاول) أى الوجه الاول (ما أورده الشيخ في) كتاب (الشفاء وهو) أى الشك (ان كل فصل معنى من المعاني) يقصد من شيء ويفهم منه (فاما أن يكون) الفصل (أعم للمحمولات) أى أعم من جميع ما يحمل على الشيء (أو) يكون (واقعا تحت) أى تحت أعم للمحمولات (والاول) أى كونه أعم للمحمولات (محال) فانه لو كان أعم للمحمولات يلزم أن يكون مقولة من المقولات لانها أعم للمحمولات وليس الفصل كذلك سيكون واقعا تحت الأعم واذا كان واقعا تحت الأعم (فهو) أى الفصل حينئذ (منفصل) أى منفرد ومميز (عن المشاركات بفصل) بميزه عنها ويختص به (فاذن) أى اذا كان انفصال الفصل عن المشاركات بفصل (يلزم أن يكون لكل فصل فصل وفصل ويسلسل) ويذهب الى غير النهاية حاصل الشك أن الفصل معنى من المعاني وكل معنى لا يخلو عن كونه أعم أو داخل تحتة فالفصل أيضا ما أن يكون أعم للمحمولات مجيبا يحمل على الشيء

ولا يجعل عليه شئ أصلاً أو أخيراً واقعا تحت الأعم والأول محال لأن أعم المحمولات هي المقولات وما في حكمها والفصل ليس كذلك كما لا يخفى فلا بد أن يكون واقعا تحت الأعم فيكون فردا منه وذلك الأعم يكون ذاتياله اذ كل مقولة ذاتية لما تحتها فلا بد له من أمر ينفصل به عما يشار كه في تلك المقولة ويختص به وهو ليس إلا الفصل فيلزم أن يكون للفصل فصل وهكذا إلى غير النهاية فيتمسلس وهو محال (وحله) أى حل هذا الشك وبيان القلط فيه وهو (أننا لا نسلم انفصال كل مفهوم) سواء كان ما هو داخل تحته ذاتياله أولا (بالفصل) الذي ينفصل به المفهوم عن مشاركاته (وإنما يجب) الانفصال بالفصل (لو كان) ذلك العا. الذى هذا المفهوم داخل تحته (مقوما) داخل في قوامه (وذاتياله) تلخيص هذا الجواب أننا لا نسلم أن الفصل إذا كان داخل تحت الأعم لا بد أن ينفصل عن المشاركات بالفصل لأن انفصال كل مفهوم عن المشاركات لفصل ليس بضروري وإنما يجب الانفصال بالفصل إذا كان ذلك الأعم ذاتيالفصل والفصل داخل تحته وأما إذا كان الفصل بسيطا لا جزء له فلا يكون الأعم منه ذاتياله فلا يجب انفصاله عن المشاركات بالفصل فلا يلزم أن يكون لكل فصل فصل ولا يلزم التسلسل • لا يقال أن الأجناس منحصرة في العشرة على ما هو المشهور وكل يمكن من درج تحت واحد منها وهي ذاتيات لما تحتها فإذا اندرج فصل تحت واحد منها يكون ذاتياله ويحتاج إلى فصل فيلزم المحذور • لانا نقول أن المقولات ليست ذاتيات لكل ما يندرج تحتها وإنما هي ذاتيات للماهيات المتأصلة المركبة منها وأما الماهيات البسيطة فليست ذاتيات لها وصدها عليها إنما هو بالعرض والالام يثبت بسيط في نفس الأمر وهو خلاف الواقع (والثاني) من الوجهين (ما منع) أى ظهر لى (وهو) أى الشك الذى سنمنع للصنف (أن الكلى كما يصدق على) فرد (واحد من افراده) أى افراد الكلى (يصدق على كثير من افراده) أى افراد الكلى (بصدق واحد) لافرق بين صدقه على الواحد من افراده وصدقه على كثير بن منها (فجميع الانسان والفرس حيوان) لأن الحيوان كما يصدق على الانسان وحده والفرس وحده كذلك يصدق على مجموعهما أيضا لتساوى الصديقين (فله) أى للمجموع (فصلان قريبان) وهو الناطق والصاهل حاصله أن الكلى كما يصدق على فرد واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين منها بلافات لان واحد او احدا على الانفراد كما هو فرد من افراده كذلك نفس الكثرة من حيث الكثرة أيضا فرد من افراده فيكون صدقه عليهما على السواء فالانسان والفرس على الانفراد

كما هو حيوان كذلك مجموعهما أيضا حيوان لصدقه عليهما بالتفاوت فلا بد لهذا المجموع من فصل يميزه كما كان لكل واحد من الانسان والفرس فصل يميز أحدهما عن الآخر وفصل المجموع هو الناطق والصاهل ولا شك أنهما اثنان فيلزم أن يكون لماهية واحدة وهي المجموع فصلان قريان هذا خلف (لا يقال) في ابطال المقدمة المبهدة أنه (يلزم) على تقدير تمامها (صدق العلة على المعلول المركب منهما لانه) أي (المعلول مجموع العلة المادية والصورية وهو) أي صدق العلة على المعلول (محال) والاي لزم "احتياج الشيء الى نفسه حاصل الابطال ان المقدمة المبهدة وهي ان الصدق الكلي على فرد واحد وعلى كثيرين سواء باطلة لانه لو لم يبطل ونمت يلزم صدق العلة على المعلول لان المعلول مركب من العلتين أي المادية والصورية وصدق العلة كما هو على أحدهما كذلك على مجموعهما أيضا فحينئذ يصدق على المجموع المركب من المادة والصورية انه علة مع انه معلول فاذا صدق عليه العلة يلزم كون المعلول علة وهو محال لان المعلول محتاج الى العلة والعلة محتاج اليها فاذا كانت أحدهما عين الاخرى يلزم كون الشيء محتاجا الى نفسه قال في المناشئة هذا ابطال للمقدمة المبهدة بناء على تمجيز الغصب أو جعل البدئية بمنزلة الدليل انتهى قوله هذا باطل دفع توهم عصى ان يتوهم ان هذا الابرادليس على دأب علم المناظرة لان دأبه ان المدعى اذا ادعى شيئا فالتخصم ان يمنع ويطلب عليه الدليل واذا استدلل على دعواه وأثبت به دليل فالتخصم ان يعارضه بدليل آخر على خلاف ما ادعاه وأما اذا ادعى المدعى شيئا ولم يستدل عليه فالتخصم اذا ناه واستدل على بطلانه من عند نفسه فترك منصبه وهو المنع وطلب الدليل منه وأخذ منصب الغير وهو المعارض المستدل فصار غصب المنصب وهو غير مسموع كما قال في الشريفة وشرحها وغيرها ان نفي المدلول مع اقامة السائل الدليل على نفيه قبل اقامة المدعى الدليل عليه غصب ثم الغصب ليس بمسموع عند المحققين واذا علمت هذا فاعلم ان المورد هنا استدلل على نفي المقدمة المبهدة وهي ان الكلي كما يصدق على فرد واحد يصدق على كثيرين من افراد له صدق العلة على المعلول مع ان المدعى لم يستدل عليه وقبل اقامة الدليل ومنصب الخصم المنع وطلب الدليل على دعوى المدعى فلما لم يمنع وأبطله بدليل آخر فترك منصبه وهو المنع وأخذ منصب الغير وهو المعارض والاستدلال صار غصب المنصب في الابراد وهو غير مسموع عند المحققين فلا يسمع هذا الابراد ولا حاجة الى لجواب ودفع المصنف هذا التوهم بقوله هذا أي الابراد

ابطال المقدمة الممهدة على تجوز الغصب في المناظرة لأن بعضهم جوزوا الغصب
 كركن الدين العميدى فالإبراد على المذهب الجوز لاعلى طريق المحققين الذين لا يسمعون
 غصب المنصب ولا يجوزونه فلا يكون حينئذ خلافاً دأب المناظرة قوله أو جعل دعوى
 البدية بمنزلة الدليل الخ هذا دفع آخر للتوهم المذكور بأن هذا الإبراد ليس على طريق
 غصب المنصب بل المورده على منصبه لأن المدعى للمقدمة الممهدة ادعى البدية وقال سفع
 في المورده جعل دعوى البدية بمنزلة إبراد الدليل مكان المدعى أو رد لدليل على
 المدلول والمورده نفاه وعارضه بدليل آخر وهذا منصبه لأن النفي بعد إقامة الدليل
 معارضة فصار الإبراد على دأب المناظرة ولا يسيق المسامح للتوهم المذكور أصلاً وقد وقع
 توضيح المقال على ما خطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال (لأن الاستعالة) أى
 استعالة صدق العلة على المعلول المركب (ممنوع) أى غير مسلم هذا دليل للإبطال
 حاصله أن صدق العلة على المعلول المركب وإن كان يلزم على تقدير تمام المقدمة الممهدة
 لكن استعالة هذا الصدق غير مسلم لكونه من جهتين (فانه) أى المركب (معلول
 واحد) أى يصدق عليه المعلول من حيث أنه واحد لا من حيث أنه كثير (وعلة كثيرة)
 أى يصدق عليه العلة من حيث أنه كثير مركب من شيئين فالمعلولية والعلة ليستا من
 جهة واحدة يلزم الاستعالة (وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية) هذا
 دفع توهم عسى أن يتوهم أن كثرة العلة تستلزم كثرة المعلول لأن له نسبة إلى كل علة
 ويتوقف على كل منها وإذا كان فيه كثرة لا يسيق واحد بل يكون كثيراً فكيف يقال أن
 المعلول واحد وجه الدفع أن الكثرة الحادثة في المعلول من جهة العلة تنهاى الجهات وكثرتها
 لا تستلزم كثرة ما هي فيه حقيقة فكثرة جهات المعلول لا تستلزم كثرة المعلول حقيقة قال
 في الحاشية دفع توهم عسى أن يتوهم أن كثرة العلة يلزم منه كثرة المعلول والى يلزم نوارده
 العلل فأجاب بأن غاية ما يلزم كثرة جهات المعلولية الخ فافهم انتهى وتوضيحه ما عرفت
 (لا يقال) حاصله أن المقدمة الممهدة باطلة والى يصدق شريك البارى على مجموع شريكى
 البارى كما يصدق على الواحد منها لأن الكل كما يصدق على الواحد كذلك يصدق على
 المجموع (فمجموع شريكى البارى شريك البارى كما يصدق شريك البارى) وهو
 المجموع اذ هو من أفراد شريك البارى لأنه يصدق على المجموع وعلى الواحد والمجموع
 الذى هو بعضه (مركب) لأنه مشتمل على جزئين (وكل مركب ممكن) لاقتضاه
 إلى غيره فيلزم منه أن بعض شريك البارى وهو المجموع ممكن (مع أن كل شريك البارى

ممتنع) فيلزم كون المجموع ممكنا وممتنعا هذا خلف وهذا الخلف انما يلزم من المقدمة
المهدة واذا كان اللازم باطلا فاللزوم مشله فبطلت المقدمة المهدة (لان امكان كل
مركب ممنوع) هذا جواب بمنع الكلية وهي كل مركب ممكن باننا لانسلم امكان كل مركب
والقول بان المركب مفتقر الى اجتماع الاجزاء وكل مفتقر ممكن غير مسلم (فان افتقار
الاجتماع على تقدير الوجود الفرضي) أي فرض وجود شريك الباري (لا يضر
الامتناع في نفس الامر) حاصله ان المركب على قسمين مركب حقيقي واقعي ومركب اعتباري
العقل تركيبه اختراعا وليس له حقيقة فالاول محتاج في الوجود الواقعي الى اجزائه
فيصير ممكنا بخلاف الثاني فان افتقاره الى اجزائه انما هو باعتبار اختراع العقل وفرضه
وافتقار الاجتماع الى الاجزاء على تقدير الوجود الفرضي واختراعه لا يضر الامتناع في
نفس الامر ومحتاجا ومفتقرا بحسب الفرض فلا يلزم كون الشيء ممكنا وممتنعا في نفس الامر
وقد يجاب بان هذا التركيب بنفس ذاته ممكن وباعتبار خصوصية الاطراف ممتنع
فلا امكان والامتناع من جهتين فلا اختلال فيه وقد يجاب بان هذا الافتقار لا يوجب
الامكان لان موجهه هو الافتقار في الصدور والاف التاليف والافتقار الى الاجزاء انما هو
في التاليف فلا يستلزم الامكان فافهم (الآثرية انه) أي امكان شريك الباري (يستلزم
المحال بالذات) وهو عدم وحدة الواحد تعالى (ولا يكون) هذا المجموع (ممكنا)
هذا تأييد لعدم امكان هذا المجموع فان الممكن لا يستلزم المحال وهذا مستلزم للمحال
لان امكان المركب يستلزم امكان اجزائه فامكان مجموع شريك الباري يستوجب امكان
كل واحد من شريكه وشريك الباري لو كان ممكنا لم يبق وحدة الواجب تعالى وعدم
وحدة الواجب تعالى محال بالذات فباستلزمه لا يكون ممكنا لان الممكن لا يلزم منه المحال
قال في الحاشية لا يقال عدم العقل الاول الذي هو من الممكنات يستلزم عدم الواجب
الذي هو من المحال بالذات فاستلزام المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونها ممكنا
• لانا نقول الاستلزام هناك ليس بالنظر الى ذات عدم العقل الاول بل بالنظر الى علاقة
العلية واماهنا فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة نظرا الى ذاتها محال انتهى
حاصل الاعتراض ان قولكم الممكن لا يستلزم المحال غير مسلم لان عدم العقل الاول
ممكن لانه ليس بواجب حتى يكون وجوده ضروريا وعدمه ممتنعا ويستلزم عدمه المحال
وهو عدم الواجب لان الواجب تعالى علة تامة للعقل والعقل معلول ولا يكون المعلول
معدوما ما لم يدم علته فلو كان عدم العقل ممكنا يجوز وقوعه وهو يستلزم عدم الواجب المحال
(٢٠ - م أول)

فالممكن يستلزم المحال بالذات فاستلزامه المحال بالذات كيف يكون دليلا على عدم كونه ممكنا
ومحصل الجواب ان مرادنا بعدم استلزام الممكن المحال ان الممكن بالنظر الى ذاته لا يستلزم
المحال وان كان مستلزما بالنظر الى أمر آخر فان عدم العقل لا يستلزم عدم الواجب
ما لم ينظر الى علاقة العلية والمعلولية بينهما فالاستلزام ههنا ليس بالذات واما في امكان
الركب من شريكي الباري فيلزم كون الممتنع ممكنا وهذه الحقيقة بالنظر الى ذاتها محال فلا
تكون ممكنة فافهم (وحله) أى حل الشك الثاني الذي سنسح له والحل تعيين موضع
الغلط بسوء الفهم وهو مشدراج في المنع لنوع مناسبة من حيث التعرض لمقدمة معينة
(ان وجود اثنين يستلزم وجود ثالث) حاصل منهما (وهو) أى الثالث (المجموع
وذلك) أى المجموع (واحد) لا كثير فلا يكون لامر واحد فصلان بل مجموع
الفصلين فصل له تلخيصه ان قولكم مجموع الانسان والفرس حيوان مسلم ولا شك ان
الناطق والفاهل فصلان فربان له ومتعددان بالنسبة الى الانسان والفرس وهما
أيضا متعددان واما بالنسبة الى مجموعهما الذي هو أمر واحد فليسامتا تعددين لان لهما
وحدة أيضا كوحدة الانسان والفرس ولهما مجموع كجموعهما فمجموع الفصلين
من حيث الوحدة فصل لمجموع الانسان والفرس من حيث الوحدة ففصله القريب
واحد قال في الحاشية وذلك لان للكل افتقار دون افتقار الاجزاء ولو كان للاجزاء
افتقار فهناك امكان دون امكان الاجزاء فتمت وجود دون وجود الاجزاء فتدبر فانه
أحق بالتدبر انتهى توضيحه ان افتقار الكل دون افتقار الاجزاء فالكل مفتقر الى
الكل والاجزاء الى الاجزاء وليس وجود الكل بعينه وجود الاجزاء وامكانه امكانها
وافقاره افتقارها يلزم من كون الاجزاء مفتقرة الى فصلين كون الكل أيضا مفتقرا اليه
كافتقار الاجزاء بل الكل مفتقر الى المجموع الحاصل من الفصلين وهو واحد كما ان مجموع
الكليتين أمر واحد فافهم لا يقال على هذا أى على تقدير استلزام وجود اثنين
وجود ثالثا (يلزم من تحقق اثنين تحقق أمور غير متناهية لانه يضم الامر الثالث الحاصل
من اثنين) أى مجموعهما الى كل واحد منهما (يتحقق) الامر (الرابع) وهكذا يتحقق
الخامس بضم الرابع والسادس بضم الخامس والسابع بضم السادس الى غير النهاية
تلخيص الايراد انه لو استلزم تحقق الاثنين تحقق الثالث يلزم من تحقق الاثنين تحقق أمور
غير متناهية فان الثالث اذا ضم الى الاثنين يحصل من الاثنين ومن الثالث أمر
آخر سواهما وهو الرابع وهكذا الرابع اذا انضم الى كل من مجموع الاثنين والثالث

يحصل أمر خامس حاصل من ضم الرابع اليهما وهكذا يذهب (الى غير النهاية) فيلزم التسلسل وهو محال فعلم ان وجود الاثنين لا يستلزم الثالث (لانا نقول الرابع اعتباري) أى تابع لاعتبار المعبر لا لتحقيق له في نفسه (فانه حصل باعتبار شئ واحد) وهو وجود الاثنين (مرتين) مرة بنفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما تكرر اجزائه فهو اعتباري (والتسلسل في الاعتبار يات منقطع) بانقطاع الاعتبار غير تابع الى غير النهاية فافهم تلخيص الجواب ان الثالث لم يحقق في نفس الامر لانه عبارة عن المجموع المركب من الاثنين والرابع اعتباري محض لانه لا يحصل الا باعتبار الاثنين مرتين مرة في نفسه ومرة في ضمن المجموع وكلما هو كذلك فهو اعتباري اذ لو كان موجودا في الاعيان لكان جزء الرابع المتكرر مقدما على الرابع مرة بمرتبة لكونه جزءا له ومرة بمرتبتين لكونه جزء جزءا وهو الثالث فيلزم ان يكون موجودا بوجودين وهو محال فعلم ان الرابع ليس بوجود في الاعيان بل هو اعتباري وكذا الخامس والسادس تابعا لاعتبار المعبر فاذا لم يعتبر بمنقطع ولا يتجاوز فالتسلسل في الاعتبار يات منقطع غير بالغ الى غير النهاية في الواقع فلا يلزم المحال فافهم وكن على بصيرة لينكشف عليك الحق من القياض المطلق (والرابع) أى الكلى الرابع من الكليات الخمس (الخاصة وهو) أى الخاصة وتلك كبرى الضمير اما الموافقة الخ أو بتأويل الكلى وفي بعض النسخ وهى (الخارج) عن حقيقة ما هى خاصة له (المقول) المحمول (على ما تحت حقيقة واحدة نوعية) أى الافراد الداخلة تحت حقيقة نوعية كالضاحك بالنسبة الى الانسان فانه محمول على الافراد الداخلة تحت الانسان الذى هو نوع لها (أو جنسية) أى يكون محمولا على ما هو تحت حقيقة واحدة جنسية كالماشى بالنسبة الى الحيوان فانه خاصة لافراد وهى الانسان والفرس والغنم وغيرها داخلة تحت حقيقة جنسية وهى الحيوان المشترك فيها ومختلفة بحسب حقائقها النوعية فالماشى شئ خاص للحيوان لا اختصاصه وعرض عام للانسان لشموله له ولغيره والخاصة على قسمين (شاملة ان عمت) أى شملت (الافراد) أى افراد ما هى خاصة له كالضاحك بالقوة للانسان فانه شامل لجميع افراد وهى كالماشى بالقوة للحيوان لانه شامل لجميع افراد الحيوان (والا) أى وان لم تكن شاملة بل مختصة ببعض افراد ما هى خاصة له فغير شاملة لعدم شموله بجميع الافراد كالضاحك بالفعل للانسان والماشى كذلك للحيوان والخاصة قد تكون للجنس العالى كالموجود لا في موضع للجوهر وللتوسط كاللون للجسم والنوع الآخر

كالكتاب للانسان وقد تكون لازمة كذى الزوايا الثلاث للثلث وقد تكون مفارقة
كالماشى للحيوان وقد تكون عامة للأشخاص كالكتاب وقد تكون مفردة كالكتاب
للانسان وقد تكون مركبة كبادئ البشارة وقد يكون بالقياس الى شئ لا يوجد فيه وان
لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كدى الرحلين خاصة للانسان بالقياس الى الفرس
دون الطائر وكل خاصة نوع خاصة بجنسه وان علا ولا عكس وما قاله البعض ان الخاصة
الغیر الشاملة خاصة للأخص انما يتم اذا كان الاخص واسطة في عر وضها للاعم واما
على تقدير كونه سفيرا محضاً فلا مذهب (والخامس) أى الكلى الخامس من الكليات
الخمس (العرض العام وهو) أى العرض العام (الخارج) عن الشئ (المقول)
المعمول على الخقائق (المختلفة) كالماشى بالنسبة الى الانسان والفرس فانه خارج عن
حقيقتيهما ومعمول عليهما (وكل منهما) أى كل من الخاصة والعرض العام (ان
امتنع انفكاكه) أى مفارقتة (عن المعروف فلازم) للزومه كالزوجة
للاربعة (والا) أى وان لم يمتنع انفكاكه عن المعروف (فخافق) لمفارقة كالكتاب
بالفعل قال السيد الزاهد تقسيم المراض العام الى اللازم والمعارض مساحمة لان
اللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم لا للاخص فالماشى حقيقة لازم للحيوان وليس لازماً
للانسان وأجاب عنه بعض الشارحين بأنه يجوز ان يكون الاعم سفيراً محضاً
لثبوت اللازم للاخص (يزول) أى المخالف (سرعة) كحكمة الخجل وصفرة
الوجع (أو بطء) كالأمراض المزمنة (أولا) أى لا يزول لكن يمكن زواله
كحركة الفلك (ثم اللازم) هذا شروع في تقسيم اللازم الى أقسامه فاللازم المطلق (أما
ان يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقاً) سواء وجدت في الخارج أو في الذهن بمعنى
ان الماهية حيث ما وجدت كانت متصفة باللازم كالزوجة للاربعة فان الاربعة
متصفة بالزوجة في الخارج والذهن (لعلة) سواء كانت العلة ذات الملزوم أو خارجة
(أو بضرورة) بلا علة موجهة سواء كانت ذات الملزوم أو غيره أو يقال لعلة غير
الذات أو ضرورة ناشئة عن الذات بقرينة التقابل • فان قلت ان الشئ مالم يكن
بينهما علاقة لا يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر والعلاقة منعصرة في العلية بالاستقراء
فكيف يقال بعلة أو بضرورة • قلت ان المصنف لما نظر الى ان عدم الواجب لازم
لوجوده مع انه ليس بينهما علاقة العلية قسم اللازم الى قسمين اهلته بضرورة وان يكون
بدون استناده الى علاقة العلية (يسمى) هذا اللازم (لازم الماهية) للزومه

لها حيثما وجدت (أو يمتنع انفكاكه بالنظر الى أحد الوجودين خارجي) كالتميز للجسم (أو ذهني) يعنى اذا وحدث الماهية في الذهن يكون غير منفك عنها كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية فانها لازمة للشيء باعتباره وجوده الذهني (ويسمى الثاني) أى لازم الوجود الذهني (معقولا ثانيا) أى يحصل في العقل في المرتبة الثانية ويعرض الذي حصل في العمل أولا وهو المعمول الاول فالمعمول الثاني ما يعرض للشيء في الذهن ولا يكون بمحداته أمر في الخارج قال الاستاذ المحقق في شرحه وهو يتناول قسمين الاول منهما ما يكون الوجود الذهني شرطاً لمعرضه كالكلية والجزئية والثاني ما لا يكون كذلك بل يكون ذات المعروض مع قطع النظر عن الوجود كافيا كالذاتية والعرضية والجنسية والفصلية فانها لا تحتاج في العروض الى الوجود والالتزم المجموعية الذاتية كما لا يخفى على من له أدنى بصيرة في العلوم (والدوام لا يخلو عن لزوم سببي) هذا اشارة الى ان ما اشتهر من ان الدائم قسم من المفارق وان كان محميا بحسب النظر الحسلي لكن النظر الدقيق يحكم بخلافه ويدخله في اللازم لان الدوام لا يخلو عن اللزوم بسبب اذ دوام المسبب لا محالة يكون بدوام السبب المنتهى الى الواحد فيمتنع انفكاكه فيندرج في اللازم باعتبار النظر في الدقيق ويحتمل ان يكون اعتراضا على الجمهور بان المفارق يمكن وكل يمكن لادله من علة يكون وجوده بسببها ضروريا لان الشيء ما لم يحصل بوحده فامتنع عدمه بالنظر الى تلك العلة فصار قسما من اللازم فلا يصح عدمه من المفارق (وهل لمطلق الوجود دخل ضروري في لوازم الماهية) هذا بيان ان للوجود دخلا في لوازم الماهية أم لا يختلف فيه فذهب بعضهم الى ان للوجود المطلق دخلا في لوازم الماهية وان لم يكن لخصوصية الوجودين مدخل فيها كما على القسمين الاخيرين والالكان الشيء مستندا الى ما ليس بوجوده أصلا وذهب البعض الى ان لوازم الماهية ليس للوجود فيها مدخل أصلا بل هي مستندة الى نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود مطلقا وهذا هو مذهب المصنف وأشار اليه بقوله (والحق لا) أى لا دخل لمطلق الوجود في لوازم الماهية فان ثبوت اللوازم للماهية ضروري فلو كان للوجود دخل في ثبوتها لكان الوجود علة للثبوت وهو ضروري والصورة لا تعمل ويحتمل ان يكون اللازم في الوجود عوضا عن المضاف اليه وهو العلة ويكون المعنى هل لمطلق الوجود أى لمطلق وجود العلة دخل في لوازم الماهية ويكون هذا الكلام اشارة الى الاختلاف في كون لوازم الماهية معللة أم لا والمشهور انهما معللة ولا بد لهما من وجود العلة وذهب المتأخرون الى انها غير

معللة ولا يحتاج الى العلة واختاره المصنف وأشار الى دليله بقوله (فان الضرورة) أى ما يكون ثبوته ضروريا لا بأمر خارج (لا تعلل) أى لا يحتاج الى العلة فلو ازم الذات ثابتة لها كالثانيات لا يحتاج في ثبوتها الى أمر آخر سوى المباشرة من حيث هي هي ولا ينفلك عنها فلا تكون معللة (كوجود الواجب على مذهب المتكلمين) فانه خارج عن ذات الواجب ولازم لها ولا يحتاج الى العلة حتى يجب وجود العلة أولا عند المتكلمين و ثبوته ضرورى غير معلل فينشذ لا يلزم الدور والتسلسل كما زعم الحكماء ولهذا ذهبوا الى عينية الوجود للواجب تعالى قال فى الحاشية اعلم ان الحكماء استدلوا على عينية وجوده بانه لو كان خارجا لامتناع التركيب لكان ثبوته تعالى معللا فان كل مفهوم ثابت لمفهوم آخر خارج عن حقيقته يجب ان يكون معللا وادعوا الضرورة فيه حتى ان بعضهم عرفوا العرضى بما يعمل والذاتى بما لا يعمل فعلنه ان كانت الذات يلزم تقدم الذات عليه فى الوجود اذ لا معنى للعلية الا التقدم فى الوجود فيلزم اما تقدم الشيء على نفسه أو موجوديته بوجودين وان كانت غير الذات يلزم المعلولية المستلزمة لامكانه تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا إشارة الى جواب هذا الاستدلال لان العرضى اللازم يجوز ان يكون ثبوته ضروريا لا يحتاج الى علة كالامكان انتهى تلخيص استدلال الحكماء ان الوجود لا يخلو من ان يكون عينا أو جزأ أو خارجا والثانى باطل والا يلزم التركيب فى الواجب تعالى وهو بسيط بحيث التركيب فيه ممتنع والثالث أيضا باطل لان ثبوت انما خارج عن الشيء يكون معللا فلو كان الوجود خارجا عن الواجب تعالى وثابت له لكان ثبوته له بالعلة وهذا بدهى عندهم حتى ان بعض الحكماء عرف العرضى بما يعمل والذاتى بما لا يعمل فالفرق بين العرضى والذاتى عندهم انما هو بان الذاتى ليس ثبوته للذات بالعلة والعرضى ثبوته للذات يكون بالعلة واذا كان الوجود عرضيا خارجا وكان ثبوته للذات بالعلة فعليته اما بالذات أو أمر آخر سواء كان الذات علة للوجود والعلة يجب تقدمها على المعلول فى الوجود فتكون الذات موجودة قبل الوجود الذى هو المعلول فهذا الوجود الذى للذات عين الوجود الذى هو المعلول أو غيره فان كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه لان وجود الذات مقدم على هذا الوجود وهذا الوجود بعينه وجود الذات فيكون مقدما على نفسه وان كان الوجود المتقدم للذات غير هذا الوجود يلزم كون الذات موجودة بوجودين وهو أيضا محال وان كان العلة أمرا آخر سوى الذات فيحتاج وجود الواجب تعالى الى غيره وكلما كان محتاجا فى وجوده الى غيره فهو ممكن فيلزم

امكانه تعالى الله عن ذلك واذا بطل الاخبار ان فأنحصر الحق في الاول وهو ان الوجود عين
الواجب تعالى والواجب هو الوجود البحث قوله وفيما ذكرناه الخ أى فيما ذكره المصنف
في المتن اشارة الى جواب هذا الاستدلال بان يكون الوجود خارجا وعرضا لا زمالات
الواجب تعالى والعرض اللازم يجوز ان يكون ثبوته ضروري يا غير مفتقر الى العلة كالامكان
فان ثبوته لا يحتاج الى العلة كذلك ثبوت الوجود أيضا لا يحتاج الى العلة فاستدل به
الحكيم غير تام والتحقيق ان لوازم الماهية على ثلاثة اقسام منها ما يتقدم على الوجود
المطلق للمزوم وهذه اللوازم كالامكان والتقرر والتميز فليس للوجود المطلق مدخل في
ثبوت هذه اللوازم للمزومات والاي لم الدور لان ثبوت هذه اللوازم مقدم على الوجود
فلو كان للوجود مدخل لكان هو مقدم عليها وهذا هو الدور ومنها ما يكون مساوقا
للوجود كالتشخيص ففي ثبوته أيضا لا مدخل للوجود والاي لم كونه أحد المساوقين علة
للاخر وهو يناقى المساوقية لان المساوقية عبارة عن التلازم بحيث لا يتخلف أحدهما عن
الاخر في مرتبة وههنا يلزم التخلف لان العلة في مرتبة متخلفة عن المعلول ومنها ما
يتأخر عن وجود المعروض كالزوجة للاربعة والفردية للثلاثة ولا شك في مداخلة
وجود المزوم في ثبوت هذه اللوازم له فثبت من هذا ان الوجود المطلق ليس له مداخلة
في اللازم المطلق وهذا هو مراد المصنف بقوله والحق لا يعنى مداخلة الوجود المطلق ليست
بضروري في اللوازم المطلقة وأما في بعضها فلا ينكر والتفصيل في شرح الاستاذ المحقق
قدس سره (وأيضاً) هذا تقسيم آخر لللازم (اللازم اما بين وهو) أى اللازم البين
عبارة عن (الذى يلزم تصوره) أى تصوره اللازم (من تصوره للمزوم) كتصور
البصر بالنسبة الى العمى فانه عبارة عن عدم البصر فاذا تصور عدم البصر يلزم من
تصوره تصور البصر أيضا (وقد يقال) أى البين (على الذى) أى اللازم الذى
يلزم (من تصورهما) أى اللازم والمزوم (الجزم بالزوم) أى الاذعان بان هذا
لازم لذلك وان لم يلزم من تصور المزوم تصوره (وهو) أى اللازم البين بالمعنى الثانى
(أعم من المعنى الاول) وهو اللازم الذى يلزم تصوره من تصور المزوم فانه اذا لزم من
تصور أحدهما تصور الاخر لا شك في اذعان الزوم بينهما من تصورهما معا وهذا
بين بالمعنى الاعم كالزوجة للاربعة والاول بين بالمعنى الاخص ومثاله مامر (أو غير
بين) أى لازم غير بين (وهو الذى بخلافه) أى بخلاف البين بالمعنيين فتعبر البين بالمعنى الاول
وهو الذى لا يلزم تصوره من تصور المزوم كالكاتب بالقوة للانسان وغير البين بالمعنى

الثاني وهو الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم الجزم باللزوم كالحديث العالم بالجزم يلزم الحدوث للعالم لا يلزم من تصورهما ما لم يطلع على دليله (فالنسبة) بين المعنيين للزوم الغير البين (بالعكس) أى عكس النسبة التى بين المعنيين المذكورين للزوم البين فان الغير البين رفع البين ورفع الاعم اخص ورفع الاخص اعم فالمعنى الاول البين اخص والثاني اعم وفى الغير البين يكون الاول اعم والثاني اخص لما عرفت تلخيصه ان اللزوم قسمان بين وغير بين ولكل منهما معنيان أحدهما اخص من الآخر والنسبة بين معنى القسم الثانى عكس النسبة بين معنى القسم الاول بان ما كان فى القسم الاول اعم يكون فى القسم الثانى اخص لان تقيض الاعم اخص وما كان فى القسم الاول اخص يكون فى القسم الثانى اعم لان تقيض الاخص اعم (وكل منهما) أى من البين وغير البين (موجود بالضرورة) فانما نجد من أنفسنا اننا نتصور الاشياء على هذا النحو بالضرورة كما يظهر بالرجوع الى المفهومات فلا حاجة الى بيته فضلا عن تحشم الاستدلال هنا تعريفنا على من احتاج في اثبات وجودهما الى دليل كما ذهب اليه الامام الرازي (وهنا) أى فى اللزوم (شك وهو) أى الشك (ان اللزوم لازم والا) أى وان لم يكن لازما (ينهدم) أى ينعدم (أصل الملازمة) التى فرضت بين اللزوم والملزوم واذا كان اللزوم لازما (فتسلسل الملزومات) أى لزوم اللزوم أيضا يكون لازما وكذا لزوم اللزوم وهكذا الى غير النهاية حاصل الشك ان لزوم الذى بين اللزوم والملزوم الذى بين اللزوم والملزوم أيضا لازم والاجاز انفكاك اللزوم عن اللزوم والملزوم واللزوم كان عبارة عن امتناع الانفكاك واذا لم يكن الامتناع لازما بل صار منفكاً فهو الانفكاك بين اللزوم والملزوم فلم يبق اللزوم بينهما فيهدم أساس الملازمة هذا خلف فاللزوم لازم وكذا لزوم اللزوم أيضا يكون لازما وهكذا الى غير النهاية فتسلسل اللزومات وهو محال وما يستلزم المحال يكون محالا فيلزم عدم تحقق اللزوم (وحله) أى حل الشك (ان اللزوم من المعاني الاعتبارية) التابعة لاعتبار المعتر لا يتحقق لها أى نفسها بدون اعتبارها (الانتزاعية التى ليس لها) أى لتلك المعاني (تحقق الا فى الذهن) لا فى الخارج (بعد اعتبارها) أى اعتبار الذهن (ايها) أى تلك المعاني (فينقطع) ذلك التسلسل (بانقطاع الاعتبار) فلا يلزم التسلسل المستحيل ليلزم عدم تحقق اللزوم باستلزام المحال حاصل الحساب ان اللزوم معنى من المعاني التى ليس لها وجود فى الخارج وانما هو موجود فى الذهن بحسب الاعتبار ولا يقدر الذهن على انتزاع

الأمور الغير المنتهية المتنازعة المفصلة فتقطع الاعتبار بات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل المستحيل الذي هو عبارة عن وجود أمور غير متناهية موجودة بالفعل مرتبة فالزوم غير مستلزم للحال ليكون محالاً فلا يلزم المحذور (نعم منشؤها) أى منشأ المعاني الانزاعية (ومنبعها) أى مأخذها (متحقق) قال فى الحاشية أى فى الخارج أو معناه مع قطع النظر عن اعتبار الذهن سواء كان فى الذهن أو فى الخارج (وذلك) أى وجود منشئها (هو الحافظ لنفس امرية الانزاعيات متناهية) كانت تلك الانزاعيات (أو غير متناهية مرتبة) كانت تلك الانزاعيات (أو غير مرتبة) هذا جواب لسؤال مقدر تقرير السؤال أنه إذا لم يكن للاعتبارات وجود فى نفس الامر فلا يصح اجراء احكام النفس الامرية عليها لان صدق الموجبة يستدعى وجود الموضوع مع انهم أجروا عليها الاحكام لانهم يقولون الزوم لازم بالذات والوجوب بالذات ينافى الوجوب بالغير والامكان محوج الى العلة وغير ذلك فعلم ان للاعتبارات أيضاً وجوداً ولا بد من تحققها فى نفس الامر فيلزم تحقق الملزومات الغير المنتهية فى نفس الامر وهذا هو التسلسل المستحيل فتحرير الجواب ان منشأ الاعتبار بات موجود فى نفس الامر وهو الحافظ لنفس أمرتها وبسببه تجرى احكام النفس الامرية عليها وفى الموجبة لا بد من وجود الموضوع أعم من ان يكون موجوداً بنفسه على سبيل الاستقلال أو منشأ انزاعه ولا شك ان الأخير موجود ههنا وهو يكفى لاجراء الاحكام فلا يلزم التسلسل المستحيل (فقولهم) أى قول المنطقيين والحقكاه (التسلسل فيها) أى فى الاعتبار بات (ليس بحال صادق بعدم الموضوع) أى عدم موضوع هذه القضية وهو التسلسل فانه معدوم فالسالبه صادقة بعدم الموضوع هذا دفع توهم عسى أن يتوهم ان القول بعدم التسلسل مخالف لما قالوا من ان التسلسل بين الاعتبار بات ليس بحال اذ هذا القول يشعر بان فيه تسلسلاً لكنه ليس بمستحيل وما قلتم بانقطاع الاعتبار يقتضى عدم التسلسل فعولكم مخالف لما قالوا وجه الدفع ان السالبة كما تصدق بعدم المحمول مع وجود الموضوع كما اذا كان زيد موجوداً ولم يكن قائماً يقال زيد ليس بقائم كذلك تصدق بعدم الموضوع كما اذا كان زيد معدوماً يقال حينئذ أيضاً انه ليس بقائم فكذا التسلسل ليس بحال قضية سالبة وموضوعها هو التسلسل ليس بوجود فتصدق السالبة بعدمه لان التسلسل موجود ومسلوب عنه المحال ويصدق بانتفاء المحمول عنه فوافق القولان (فتدبر) اشارة الى الدقة فتأمل وتفكر فيه **﴿ خاتمة ﴾**

لبحث الكلى يذكر فيها ما يتعلق به وان لم يتعلق به الغرض العلمى (مفهوم الكلى) أى ما يعبر عنه الكلى وهو تجويز العقل صدقه على كثيرين من حيث هو وهو مع قطع النظر عن التقيد بشئ (يسمى) ذلك المفهوم (كليا منطقيا) لان هذا الكلى عنوان المسائل المنطقية (ومعروض ذلك المفهوم) وهو ما يعرض له هذا المفهوم كالانسان مثلا (يسمى كليا طبيعيا) لانه طبيعة من الطبائع أى حقيقة من الحقائق (والمجموع المركب (من العارض والمعرض) كالانسان الكلى مثلا (يسمى كليا عقليا) اذ لا تحقق له الا فى العقل . فان قلت ان المنطق ايضا لا تحقق له الا فى العقل لان المفهوم ما حصل فى العقل فوجه التسمية بوجوده فيه ايضا فلم لم يسم العقلى . قلت وان كان يوجد فى المنطق لكنه ليس من الضرورى متى وجد وجه التسمية وجدت التسمية ايضا فافهم (وكذا) أى مثل الكلى فى الاقسام الثلاث (الكليات الخمس) أى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام (منها) أى من الكليات (منطقى وطبيعى وعقلى) أى لكل منها أقسام ثلاث ففهوم النوع يسمى نوعا منطقيا ومعروضه كالانسان يسمى نوعا طبيعيا ومجموع العارض والمعرض أى الانسان النوع يسمى نوعا عقليا وكذا سائر الكليات وهذه الاقسام تجرى فى الجزئى ايضا لكن لم يعتبر لان الجزئى ليس مبسوطة عنه فى هذا الفن (ثم الطبيعى) أى الكلى الطبيعى (له) أى لهذا الكلى (اعتبارات ثلاثة) أحدها (بشرط لا) أى يؤخذ مشروطا بعدم شئ بان يلاحظه العقل مأخوذا مع عدم العوارض (ويسمى) الكلى بهذا الاعتبار (مجردا) لتجرده عن جميع العوارض واذا أخذ تجرده عن جميع ما عداه فهو من المتباعدات ليس له وجود فى الذهن ولا فى الخارج لان كليا وجودها لا بد ان يتصف بشئ وأقله الوجود وان أخذ تجرده عن المحصلات كالافصول والشخصات فهو موجود فى الذهن لانه يلاحظ الشئ مع تجرده عنها (وثانيها) بشرط شئ (أى يؤخذ مشروطا بشئ) (ويسمى) ذلك الكلى فى هذه المرتبة (مخلوطة) لتخلطه بالعوارض (وثالثها) بشرط شئ (أى لا يؤخذ فيه شرط بشئ) بان يلاحظه فقط بدون ملاحظة كونه مأخوذا معها أو مجردا عنها فهذه المرتبة جامعة للمرتبتين السابقتين وتتحمل ما تتحمل احدهما (ويسمى مطلقة) لاطلاقها وعدم تقيدها بوجود العوارض وعدمها ويسمى مرسلة ومهمة ايضا للارسال والاهمال (وهى) أى هذه المرتبة (من حيث هى) أى اذا لوحظت نفسها من غير ملاحظة أمر آخر معها ويكون جميع ما عداها خارجا عنها

(ليست موجودة) لعدم لحاظ الوجود معها (ولا معدومة) لعدم لحاظ العدم معها (ولا شيء من العوارض) في هذه المرتبة لكون جميع الأشياء خارجة عنها في هذه الملاحظة لأنها لا تتصف بشيء من الوجود والعدم والعوارض في نفس الأمر ليلزم ارتفاع التقيضين المستحيل (ففي هذه المرتبة) أي مرتبة الإطلاق (ارتفاع التقيضان) أي الوجود والعدم لأنه لا وجود في هذه المرتبة ولا عدم فارتفاع التقيضان • فان قلت ارتفاع التقيضين مطلقاً محال فكيف يجوز في هذه المرتبة • قلت ليس هذا ارتفاع التقيضين حقيقة في نفس الأمر لان معنى ارتفاع الوجود والعدم عن تلك المرتبة ان الوجود والعدم ليسا داخلين فيه ولا عينا له ففي الحقيقة ارتفاع عينية الوجود والعدم وجزئتهما عن هذه المرتبة ولا بأس ان يكون الشيء بحيث لا يكون الوجود والعدم عينه وجزءه كما لا يخلو عن أحدهما في نفس الأمر وهذا ليس بارتفاع التقيضين حقيقة وان كان بحسب الظاهر قال في الحاشية اعلم ان ما قالوا في بحث الماهية من ان عدم العارض ووجوده ليس في مرتبة ذات المعروض معناه ان الوجود والعدم ليسا داخلين في ماهية المعروض وقالوا أيضا في مبحث العلة ان وجود المعلول وعدمه ليس في مرتبة العلة فمعناه ان الوجود والعدم لا يوصف بوصف التقدم الذي هو مرتبة العلة فاحفظ فانه عزيز انتهى ووجه ارتفاع الوجود والعدم وسائر العوارض عن هذه المرتبة ان هذه مرتبة الذات فلا يكون فيها الا ما يكون مصداقاً لجلها نفس الذات وهو الذاتيات والعوارض خارجة عنها وليس مصداقاً لجلها نفس الذات ما لم تتصف بصفة الوجود والعدم من العوارض فكيف يكونان في هذه المرتبة وأما اذا أخذ التقيضان قضيتين فارتفاعهما محال مطلقاً ههنا وان كانت الموجبات كاذبة لكن السوالب البسيطة صادقة بان يقال الماهية في مرتبة الإطلاق ليست بموجودة (والطبيعي أعم باعتبارها من المطلقة) أي اعتبار اللاشروطية في المطلقة (وعدم اعتبارها في الطبيعي فلا يلزم تقسيم الشيء) أي الطبيعي (الى نفسه) أي الطبيعي الى نفسه (والى غيره) وهو المجرد والمخلوط هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان مقسم هذه الاقسام الثلاث هو الطبيعي وليس هو الا الماهية المطلقة فاذا قسم اليها فقد قسم الى المطلقة التي هي عينه والى المجردة والمخلوطة اللتين هما غيره فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره فحري الجواب ان المقسم هو الماهية الخالية عن جميع الاعتبارات حتى عن الإطلاق أيضا والمطلقة التي هي قسم منه اعتبر فيها الإطلاق فصار الطبيعي أعم من المطلقة وظهر الفرق بين المقسم والمقسم فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى

غيره . فان قلت اذا اعتبر في المطلقة قيد الاطلاق تصير مخلوطة لكونها حينئذ مقيدة بشرط الشيء وهو الاطلاق وان لم يعتبر لم يبق فرق بين الطبيعى والمطلق فيلزم المحذور . قلت قيد الاطلاق في اللحاط لا في المحفوظ لتصير مخلوطة وفي الطبيعى ليس في اللحاط ايضا فظهر الفرق بينهما وقال أستاذنا الاستاذ كمال الملة والدين في تعليقاته على هذا الكتاب وما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال انهم ما أرادوا التقسيم بل المقصود بيان ان في الطبيعى ثلاث اعتبارات الاول نفسه مع قيد عدمى والثانى مع قيد وجودى والثالث نفسه بلا قيد الاشرطية كاشف عن نفس الطبيعة المعرأة عن التقيدات الوجودية أو العدمية في المحفوظ أو اللحاط كما يقال ان في الجنس ثلاث اعتبارات بشرط لاشئ ويسمى مادة وبشرط شئ فهو نوع ولا بشرط شئ فهو جنس (واعلم ان المنطقي من المعقولات الثانية) هذا شروع في بيان وجود هذه المفهومات وعدمها في الخارج فقال ان الكلى المنطقي من المعقولات التي تعرض للشيء في الذهن فصار معروضه معقولا أولا وهذا معقولا ثانيا (ومن ثمة) أى من أجل كونه من المعقولات الثانية التي طرف عرضها ليس الا الذهن (لم يذهب أحد الى وجوده) أى وجود المنطقي (في الخارج) فان المعقولات الثانية ليست بوجوده في الخارج لما عرفت (واذا لم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلى) المركب منه ومن معروضه (موجودا) اذا انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فالمنطقي والعقلى ليسا موجودين في الخارج وانما هما من الموجودات الذهنية فقد ظهر حال المنطقي والعقلى (بقى أن الطبيعى) أى الكلى الطبيعى (اختلف فيه) بأنه موجود في الخارج أم لا (فذهب المحققين ومنهم) أى من المحققين (الرئيس) أبو على بن سينا (انه) أى الطبيعى (موجود في الخارج بعين وجود افراده) يعنى ليس للكلى وجود سوى وجود الافراد بل وجودها عين وجود الكلى (فالوجود واحد بالذات في الخارج والموجود اثنان في الذهن) اذ العقل يعتبر الطبيعة من حيث هى مع قطع النظر عن العوارض وحينئذ يحصل اثنان الطبيعة المطلقة والطبيعة المخلوطة وهما متبايران (وهو) أى الوجود (عارض لهما) أى الكلى والافراد (من حيث الوحدة الخارجية) تلخيصه ان الكلى الطبيعى موجود في الخارج عند المحققين والشيخ الرئيس يعين وجود الافراد وهى الاشخاص وليس بشكلى وجود مغاير لوجودها لان الشخص عندهم عبارة عن الطبيعة الكلية المعروضة للشخص بحيث لا يكون الشخص والتقدير داخل فيه فيثبت تكون الطبيعة والاشخاص

متحدتين بالذات متغايرتين بالاعتبار ولا توجد الطبيعة في الخارج مجردة عن الشخص ولو احق به بل انما توجد من حيث الاقتران بالشخص فالوجود واحد بالذات عارض للكل والشخص من حيث الوحدة الخارجية وهما موحدان بهذا الوجود فالوجود اثنان بوجود واحد عارض لهما . فان قلت اتحاد العارض يناقض تعدد المعروض فكيف يكون الوجود الواحد عارضاً للمعرضين . قلت الوجود الواحد لا يعرض للموجودين الا من حيث الوحدة فمعرضه واحد فيشذ يكون الوجود واحداً بالذات والموجود أيضاً كذلك وأما بحسب الاعتبار فالوجود اثنان والوجود أيضاً يختلف بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور واستدل على وجود الكل الطبيعي بان الكل جزء للموجود الخارجى كالجسم بالنسبة الى الاشخاص الجسمية الموحدة في الخارج والانسان بالنسبة الى اشخاصها وكذا السواد والبياض وغيرهما بالنسبة الى اشخاصها ولا شك ان الاشخاص موجودة في الخارج فجزء الموجود لا بد ان يكون موجوداً فيه والا يلزم انتفاء الكل في الخارج ضرورة استلزام انعدام الجزء في طرف انعدام الكل فيه . وأنت تعلم ان هذا الدليل موقوف على اثبات جزء الماهية الكلية للموجودات الخارجية وهو في حيز الخفاء بحسب النظر الدقيق لجواز ان تكون الكليات منتزعة من الجزئيات واعراضاً عامة لها ولو سلمناه فنقول ان أريانه جزء للأشخاص في الخارج فمنوع وان أريانه جزء لها في الذهن فسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج وله دلائل أخرى مذكورة في المطولات (ومن ذهب منهم الى عدمية التمين) بان قال التمين اعتبارى محض لا وجود له أصلاً (قال بمحسوسيته) أى الكل (أيضاً في الجملة) أعم من ان يكون بالذات أو بالعرض قال في الحاشية يعنى ما كانت افراده محسوسة بالذات كالضوء واللون كان هو المحسوس حقيقة فان المعلوم لا يكون محسوساً بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود له في الحقيقة وما كانت افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه كان هو أيضاً كذلك واليه يشير قول بعض العارفين قدس سره ما رأيت شيئاً الا رأيت الله فيه وقد قالوا ان الممكنات لم تشم رائحة الوجود وشرح مثل هذه الكلمات لا يليق بهذا المقام فانه طور فوق طور العقل المتوسط وهذا هو المراد من قولهم طور وراء طور العقل والا فالمعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدرک ليس الا العقل انتهى حاصله انهم قائلون بوجود الكل الطبيعي لكن لم يذهب الى محسوسيته الا من ذهب الى عدمية التمين لان من قال بوجوديته فمعنده ليس المحسوس الا التمين ومن ذهب الى

عدميته وقال انه اعتبارى محض لا وجود له أصلاً وليس الوجود الطبيعى فقال بمحسوسية
الطبيعى أيضاً فى الجملة بمعنى ان ما كانت افراده محسوسة بالذات يكون أيضاً محسوساً
بالذات كالضوء واللون فان الحس لا يرد الا على افرادهما وهى محسوسة بالذات فهما أيضاً
محسوسان بالذات فالكلى حينئذ يكون محسوساً بالذات لان المعدوم لا يكون محسوساً
بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود لها حقيقة وانما الوجود للطبيعة فتكون هى المحسوس حقيقة
وما كانت افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه فان المحسوس فى الجسم ليس الا
اللون ولواحقه والجسم محسوس بالواسطة فالكلى حينئذ لا يكون محسوساً الا بالعرض
والمراد بالمحسوس بالذات ما لا يكون بواسطة الغير أصلاً سواء كان واسطة فى الثبوت أو فى
العرض كالضوء أو يكون بواسطة غير واسطة فى العرض كاللون والمحسوس بالعرض
ما يكون بواسطة الغير واسطة فى العرض كالجسم فان المحسوس حقيقة انما هو اللون
والجسم محسوس بالعرض فقوله واليه أى الى عدمية التعين يشير قول بعض العارفين
بالله تعالى ما رأيت شيئاً من الممكنات الا رأيت الله فيه لان الممكنات المتعينات لما كانت
تعينات عدمية تابعة للاعتبار فالمرئى فيها لا يكون الا المتعين الحقيقى الذى ليس تعيينه باعتبار
المعتبر بل جميع التعينات ظلال لتعينه الحقيقى ثم اذا اعتبرت التعينات فى الممكنات تكون
أيضاً مرئيات بهذا الاعتبار والا ففى الحقيقة ليس الا هو وقد قالوا ان الممكنات لا وجود لها
أصلاً وليس الوجود الا الله وهو الوجود البحت وانما وجود الممكنات ظلال وجود واجب
فهى فى ذاتها مائنة لابقاء لها الابه تعالى فلم تشم رائحة الوجود حقيقة وشرح مثل
هذا الكلام فى علم التصوف وكتب الصوفية مشحونة به والعقول المتوسطة كقولنا
لا تصل اليه الا بفضل الله ومنه وهذا هو المراد من قولهم طور وراه طور العقل لانه
لا يدركه العقل أصلاً لان المعرفة لا تخرج عن حد الادراك والمدرک ليس الا العقل
فكيف يكون طوراً وراه طور العقل فافهم واحفظ (وهو) أى وجود الطبيعى مع
محسوبيته فى الجملة (الحق) ولا يخفى ان الشئ لا يصير محسوساً بالذات أو بالعرض
الا بعد اقتزانه بعوارض مخصوصة من الابن والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت بمجرده
عنها لا تكون محسوسة لا بالذات ولا بالعرض فمحسوسية الكلّى الطبيعى بدون اقتزانه
بالعوارض غير معقولة فافهم (وذهب شاذلية) أى جماعة فى القاموس الشاذلية
بالكسر القليل من الناس (قليلة) صفة كاشفة أو باعتبار تجرده عن القلة (من
المتفلسفين) أى من حكماء الفلاسفة (الى ان الوجود فى الخارج هو الهوى) أى

الصورة الشخصية (البسيطة) غير مركبة من ذات الكلى والتشخيص بل هي
 شخص فقط ولا كثرة فيها أصلاً (والكميات) أى الذاتيات (منزوعة عقلية)
 ينزعها العقل من هذه الهوية لأنها موجودة حاصلة ان جماعة قليلة من الحكماء قالوا
 ان الموجود فى الخارج هوية شخصية بسيطة غير مركبة من ذات الكلى والتشخيص
 والكميات منتزعات من هذه الهويات لان الكلى لو كان موجودا فى الخارج لما صح
 حمله على كثيرين لان الموجود الخارجى من شخص والتشخيص يمنع حمله على كثيرين
 وأيضا الاشخاص متعددة ومتصفة بصفات متضادة مثلا زيدا موجود وعمره معدوم
 وزيد متحرك وعمره ساكن وغير ذلك ولو كان الكلى موجودا فيها يلزم وجود أمر
 واحد فى أمكنة متعددة وهى الاشخاص واتصاف شئ واحد بصفات متضادة
 فى وقت واحد هذا خلف أنت خبير بان القائلين بوجود الكلى فى ضمن الاشخاص
 لا يقولون بحمله على كثيرين من حيث اقترانه بالتشخيص بل الكلى من حيث هو محمول
 على كثيرين وموجود فى ضمن الاشخاص ووجود أمر واحد من شخص جزئى فى
 أمكنة متعددة محال والكلى ليس بشخص ولا من حيث التشخيص يوجد فى الأمكنة
 المتعددة بل هو من حيث نفسه موجود فى الاشخاص ولا بأس به وكذا اتصاف الجزئى
 بصفات متضادة محال لاتصاف الكلى الذى يوجد فى الافراد ويتصف باعتبار كل فرد
 بصفة كما لا يخفى والاستاذ الحق قدس سره رضى بهذا المذهب للثبوت القليلة
 وبسط البيان فى اثباته فى شرحه فان شئت فارجع اليه (وليت شعرى) أى لىنى
 علمت قال فى الصحاح شعرت بالشئ بالفتح أشعر به شعرا أى فطنت له ومنه قولهم
 ليت شعرى أى لىنى علمت وهذا اشارة الى ضعف هذا المذهب بانه (اذا كان
 زيدا مثلا بسيطا من كل وجه) بحيث لا يكون فيه كثرة أصلاً كما عند صاحب هذا
 المذهب (ولو حظ اليه) أى الى زيد البسيط (من حيث هو هو) أى من حيث
 نفسه (من غير نظر الى مشاركات ومباينات) حتى قطع (النظر) عن لحاظ
 الوجود والعدم كيف يتصور منه (أى من زيد) انزع صور متغايرة (فلا بد
 له) أى لصاحب هذا المذهب (من القول) أى من ان يقول (بان للبسيط
 الحقيقى) الذى لا كثرة فيه أصلاً (فى مرتبة تقويمه وتحصيله صورتين متغايرتين
 متطابقتين له) أى للبسيط (وهو) أى هذا القول (قول بالمتناهيين) لان
 البساطة تنافيه فعلى تقدير انزع الصورتين يصير مركبا يلزم اجتماع البساطة والتركيب

في شئ واحد وهذا اجتماع المتنافيين تلخيصه التزيف بان القول بوجود الجوهر البسيطة وانتزاع الكليات عنها باطل لاستلزامه اجتماع المتنافيين بيانه ان البسيط اذا لوحظ من حيث هو هو متقطع النظر عن مشاركاته ومبانياته حتى قطع النظر عن الوجود والعدم أيضا لا يتصور انتزاع صور ومتغايرة عنه مثل الحيوان والناطق لان الضرورة شاهدة على ان انتزاع الكثرة يقتضي الكثرة في نفس ذاته فاذا قيل ان الكليات منزوعة من هذا البسيط فلا بد من القول بان البسيط الحقيقي في مرتبة تقوم صورتي متغايرتين موافقتين لهذا البسيط وفي نفسه كثرة ليصح انتزاع الكليات منه والقول بالكثرة يناقض البساطة لانها لا كثرة فيها أصلا والقول بانتزاع الكليات مستلزم للكثرة التي تناقض البساطة فكيف تنزع الكليات منه والا يلزم اجتماع المتنافيين وهو باطل فباستلزامه أيضا يكون باطلا بطل مذهب الشرذمة القليلة ويرد عليه النقض بالواجب تعالى بانه بسيط وتنزع عنه الصفات الكثيرة فافهم (وهذا) أى الاختلاف الذى مرآتقا (في وجود المخلوطة) بالعوارض (و) جود (المطلقة) عن العوارض (واما المجردة) التي مع عدم العوارض (فلم يذهب أحد) من الحكماء (الى وجوده) أى وجود تلك المجردة وتذكر كبر الضمير باعتبار التعبير عنه بالكلى (فى الخارج) اذ لو وجد فى الخارج لكان مختلطا بالعوارض الخارجية البتة فلم يبق مجردة مع انها فرضت بمجردة فالماهية المجردة عن العوارض ليس لها وجود فى الخارج ولم يذهب أحد الى وجوده فيه (الافلاطون) واستدل من قبله بان الانسان من حيث هو هو قابل للتقابلات والا لم يعرض شئ منها له اذ مالا يكون معروضا يستحيل ان يكون قابلا لشيء وكل قابل موجود بالضرورة فالانسان المجرد موجود و رد هذا الاستدلال بان الماهية من حيث هي قابلة للتقابلات لالماهية المجردة ولو كانت موجودة لكانت مكتنفة بها فصارت مخلوطة ولم يبق مجردة (وهى) أى المجردة (المثل الافلاطونية) أى المثل التي تنسب الى افلاطون لانه قال بوجود المثل (وهذا) المثل انما هو الماهية المجردة (وهذا) أى وجود المجردة (مما يشنع به) أى يطعن (عليه) أى على افلاطون يعنى بسبب كونه قائل بوجود المثل التي هي الماهية المجردة طعن على افلاطون بانه كان من مقتضى الحكماء وقوع منه هذا القول الذى فساده بين غير مخفى على آحاد الناس لا يذهب عليه ان المثل تطلق على معان كثيرة ففى بحث الماهية تطلق على الطبائع الازلية الابدية المتميزة عن جميع افرادها وفى بحث فصل العوالم تطلق على عالم المثل

المتوسط بين عالم الغيب والشهادة وفي البسات الصورة تطلق على الجوهر المجرد عن المادة
وفي مبحث العلم تطلق على الصورة العلمية القائمة بنفسها فصار قول افلاطون من قبيل
المتشابهات لا يعلم مراده الا الله فليس مورد الطعن بالاحتمال لاسيما اذا وجد الاحتمال في
كلام مقتدى الحكماء أساطين الحكمة تبطل على الحمل الصحيح كما هو شأنه وقد يقال
ان المجرد يطلق على معنيين الاول الماهية المجردة عن جميع العوارض الذهنية والخارجية
وكلهم متفقون على انها ليست بموجودة والثاني الماهية المجردة عن بعض العوارض
فلا بأس بوجودها بهذا المعنى ولعل مراد افلاطون بوجودها وجودها بهذا المعنى
أنت تعلم ان هذا التوجيه خلاف المشهور وان لم ينكر أحد وجود الماهية المجردة بهذا
المعنى ولو كان كذلك لما كان محمل التشنيع (وهل توجد) أى المجردة (في الذهن
فيل لا) أى لا توجد في الذهن أيضا كما لا توجد في الخارج لانها لو كانت موجودة في
الذهن لكانت موصوفة بالوجود الذهني فلم تبقى مجردة عن جميع العوارض هذا خلف
(وقيل نعم) توجد في الذهن لان العقل يلاحظ الشيء بدون ان يلاحظ مع شيء آخر
ولاشك ان تلك الملاحظة وجود ذهني ومجردة عن العوارض ولا يتصور هذا في الخارج
لان الذهن طرف الخلط والتعريف بخلاف الخارج (وهو) أى وجودها في الذهن
(الحق) فانه (لاحجر) أى لا منع (في التصورات) حاصله ان وجود الماهية
المجردة في الذهن حق لانه لا منع لتصوّر العقل فهو يتصور كل شيء حتى يتصور تنقيضه
فلا مانع للعقل من ان يتصور المجردة عن جميع العوارض مطلقا بان يلاحظها مع رآه عنها
وان كانت متصفة في نفس الامر بواحد منها ألا ترى ان العقل يحكم ان المجردة موجودة
محال في الخارج فالم يتصورها كيف يحكم عليها قال في الحاشية هل توجد المجردة في
الذهن قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض وقيل توجد لان الذهن يمكنه
تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات فلا يمنع ان تعقل الماهية
المجردة وقيل ان شرط تجردها من الامور الخارجية وجدت وان شرط تجردها مطلقا فلا
توجد انتهى فالحق وجود المجردة في الذهن اذا قيل ان الوجود الذهني ليس من عوارضها
وثابت لها في نفس الامر من دون ان يعتبرها العقل متصفة به والافكار ترى فتأمل فانه دقيق
﴿ فصل ﴾ (معرف الشيء ما يحتمل عليه) أى على الشيء (تصورا) أى تحصيل
لا فائدة التصور التحصيلي وهو تحصل صورة غير حاصلة كما في التعريف الحقيقي (أو تفسير)
أى لا فائدة التصور التفسيري وهو الالتفات الى الصور الحاصلة في الذهن ثانيا كما في التعريف

اللفظي . فان قلت ان التعريف يكون فيه تصور محض والجل يقتضى التصديق فكيف عرف المصنف رحمه الله تعالى الم عرف بما يحمل على الشيء . قلت ايراد الجمل لكشف تعريف الم عرف لان الجمل مقصود فيه بالذات وانما المقصود فيه التصور المحض والجل ليس مقصود فيه ما براد الجمل بهذا الهج لا يضره (والثاني) أى التصور التفسيري التعريف (اللفظي) كما يقال في تعريف الغضنفر الاسد (والاول) أى التصور التمهيدى التعريف (الحقيقى) كما يقال في تعريف الانسان الحيوان الناطق (فيه) أى فى الحقيقى (تمصيل صورة) سواء كان بالكنه أو بالوجه (غير حاصلة) تصريح بما علم ضمنا (فان علم وجودها) أى وجود الصورة فى الخارج فان الوجود المعترف فى الحقيقى المقابل للاسمى هو الوجود العيني (فهو) أى التعريف (بحسب الحقيقة والا) أى وان لم يعلم بوجودها فى الخارج سواء كان موجودا أو معدوما (فهو بحسب الاسم) قال فى المناهية وجود الصورة فى الخارج كما هو المراد مبنى على ما هو التحقيق من ان حصول الاشياء عما هو بانفسها فى الذهن وبأعيانها لا بأشباحها وأمثالها وما فى الآداب الباقية من انه مبنى على اتحاد العلم والمعلوم بالذات ويدل على عدم علمه بالفرق بين هاتين المسألتين وذلك عجيب وبالجملة المراد من المعلوم فى مسألة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية لا الحقيقة الخارجية كما لا يخفى على المتدرب وقد أشرنا اليه فى صدر الرسالة وان كنت فى ريب فارجع الى موضع تحقيقه من كتب السلف انتهى قوله وجود الصورة الخ جواب سؤال مقدر ثم ير السؤل ان الصورة ما يحصل من الشيء فى الذهن فكيف يصح ان المراد بقوله فان علم وجودها وجود الصورة فى الخارج اذا الصورة لا وجود لها فيه فأجاب المصنف بان وجود الصورة فى الخارج كما هو المراد مبنى على ما هو التحقيق من ان حصول الاشياء بانفسها فى الذهن فواجب فى الذهن يكون متعدها مع ما وجد فى الخارج بحسب الماهية فهذا الاعتبار قيل بوجود الصورة فى الخارج وأجاب عنه صاحب الآداب الباقية بان المول بوجودها فيه اما بناء على حمل الصورة على ذى الصورة أو على ما هو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم بالذات وتغايرهما بالاعتبار والا فالوجود فيه انما هو ذو الصورة لا هى وأشار المصنف الى رده بقوله وما فى الآداب الباقية الخ حاصله ان القول بالابتناء على اتحاد العلم والمعلوم يدل على عدم علم صاحب الآداب الباقية بالفرق بين مسألة الاتحاد وبين مسألة حصول الاشياء بانفسها وذلك عجيب لان المعلوم فى مسألة الاتحاد انما هو الصورة الذهنية فاهم من حيث هى

معلوم ومن حيث القيام علم لا الحقيقة الخارجية كما يدل عليه كتب السلف وفي مسألة حصول الاشياء تكون الصورة الذهنية عين الحقيقة الخارجية فاین هذا من ذلك فالقول باتحاد المسألين يدل على الغفلة عن الفرق فظهر ان بناء القول بوجود الصورة في الخارج على حصول الاشياء بأنفسها لا كما قال صاحب الآداب الباقية أنت خبير بان الصورة كما يطلق على الصورة الذهنية كذلك تطلق على نفس الشيء من حيث هو كما هو المفهوم من كتب السلف ولا شك ان المعلوم ليس هو الصورة الذهنية ولا الخارجية بل هو نفس الشيء مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية ففي مسألة اتحاد العلم أيضا يمكن عينية الصورة الخارجية فالمستلزمان متلازمان والبناء على واحد منهما يستلزم البناء على الآخر فمن أين يلزم عدم العلم بالفرق بينهما فالمتعجب أعجب فافهم وتلخيص المقام ان التعريف على قسمين الاول حقيقي وهو ما فيه تحصيل صورة غير حاصلة والثاني لفظي وهو ما لا يكون فيه تحصيل صورة بل يكون فيه التفت الى الصورة الحاصلة في الذهن ثانيا كما في تعريف الفضنفر بالاسم فان صورة الاسد كانت حاصلة لنا لكن اذا ورد في تعريف الفضنفر يلتفت اليه ثانيا والحقيقي على قسمين تعريف بحسب الحقيقة ان كان تحصيل صورة غير حاصلة علم وجودها في الخارج كالحيوان الناطق في تعريف الانسان وهو قد يكون بالكنه وقد يكون بالوجه وتعريف بحسب الاسم ان كان تحصيل صورة غير حاصلة لم يعلم وجودها في الخارج سواء وجدت فيه أو لم توجد كتعريف العتقاء بالطائر المخصوص الذي عدم وجوده بدعاء نبي من الانبياء وهو أيضا أعسم من ان يكون بالكنه أو بالوجه فكل واحد منهما يكون حدا ورسماتهما وناقصا فترتق أقسام التعريف الى التسعة أربعة للتعريف الحقيقي بحسب الحقيقة وهي حد ورسم وكل منهما تام وناقص وأربعة للتعريف بحسب الاسم وهي حد ورسم وكل منهما تام وناقص والقسم التاسع اللفظي والتعريفات للأموال الاعتبارية كالوجود والامكان والوجوب من قبيل التعريف بحسب الاسم وعند البعض قد يكون من الحقيقة أيضا وأراد بما علم وجوده أعم من الوجود الخارجي ومن الوجود النفس الامري بعد العلم بهذا الوجود يكون من الحقيقة (ولابد ان يكون المعرفة) بالكسر (أجلى) من المعرفة بالفتح لانه لو تساوى بالم تحصيل افادة أحدهما بالاخر كما يشهد به الواحدان (فلا يصح) أي التعريف (بالمساوي معرفته) أي يكون معرفة أحدهما مساويا لمعرفة الاخر ولا يكون أجلى وأظهر من الاخر لما عرفت ولا يصح ان يكون مساويا في الجهالة بحيث اذا جهل أحدهما

جهل الآخر كتعريف المتضايقين بالآخر نحو تعريف الاب بمن له الابن وتعريف
 الابن بمن له الاب فانهما يعقلان معا ولا يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر (ولا) يصح
 التعريف (بالآخر) أي بما هو خفي غير ظاهر مثل ظهور المعرفة كما يقال النار
 اسطقس فالنار أظهر من الاسطقس والتعريف انما يكون للكشف وإيراد الاخرى منافع
 للكشف لا يورد في التعريف (ولا) بد (ان يكون مساويا) للمعرف • فان قلت
 قد سبق ان المعرفة لابد ان يكون أجلى من المعرفة وهذا يدل على كونه مساويا له فيلزم
 المنافاة بين القولين • قلت المراد بالمساواة ههنا المساواة في الصدق بحيث كلما صدق
 عليه المعرفة صدق عليه المعرفة وما مر من كونه أجلى المراد أجلى في المعرفة بان تكون
 معرفته أظهر بالنسبة الى معرفة المعرفة لافي الصدق فاندفع المناقاة (فيجب الاطراد
 والانعكاس) يعني اذا شرط التساوي بين المعرفة والمعرفة فيجب كون التعريف مطرطا
 ومنعكسا أي مانعا وجامعا فمعنى الاطراد متى صدق المعرفة صدق المعرفة بالفتح
 فيلزمه المنع ولهذا يفسر الاطراد بالمنع ومعنى الانعكاس متى انتنى المعرفة انتنى المعرفة
 بالفتح ويلزمه الجمع ولهذا يفسر به (فلا يصح) التعريف (بالاعم) من
 المعرفة (ولا الاخص) منه لشرط التساوي فيه وفقده فيها والمقصود من التعريف
 التمييز والكشف والاعم لا يفيد التمييز لان تصوره لا يستلزم تصورا للخاص والاخص أقل
 وجودا من الاعم فكان أخفى منه فكيف يصلح لتعريف الشيء وكشفه ولا حاجة الى
 اخراج التعريف بالمباين لمروجه عن تعريف المعرفة فان الاعتبار به الحمل على المعرفة
 كما عرفت والمباين لا يكون محمولا أو يقال ان الاعم والاخص مع قربهما الى الشيء بالنسبة
 الى المباين لم يصلح لتعريفه فالمباين بالطريق الاولى لا يكون صالحا (والتعريف
 بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان كثيرا
 ما يعرف الشيء بالمثال وهو قد يكون أخص كقول النحويين الاسم كزبد والفعل كضرب
 وقد يكون مبينا كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وكتعريف الرجل الشجاع
 بالاسد فكيف يصح تعريف المعرفة بما يحمل لان المباين غير محمول مع انه قد يكون
 معرفا وكيف يصح قوله ولا يصح بالاخص لان المثال قد يكون أخص ويكون التعريف به
 كما عرفت نحو الجواب ان التعريف بالمثال ليس تعريفا بالمباين والاخص اذ ليس المراد
 منه التعريف بنفس المثال بل المراد تعريف ذلك الشيء بمخاصة مختصة له باعتبار المقايسة
 وهي المشابهة المختصة بالمثال فصارت تعريفا بالخاصة وهو رسم ومحمول عليه ومساو له في

الصدق لا أخص ولا مبين والاستاذ المحقق قدس سره بين السؤال بالمباين فقط والاولى ما بينت لما عرفت ولعله ترك الاخص لظهوره . فان قلت الوصف الذي بالمشابهة بين المثال والمثل مشترك بينهما لا اختصاص له لاحدهما والمشابهة من الطرفين فكيف يكون التعريف بهما تعريفا بالخاصة . قلت مشابته لذلك غير مشابته ذلك بهذا فيكون التعريف بهما تعريفا بهذا الاعتبار واعترض عليه قدوة العرفاء وعمدة العلماء صاحب المعامات السنية والمراتب العلية جدي أحمد عبدالحق قدس الله سره وأفاض علينا برأيه ومبوضه بانه لا يخفى عليك ان المشابهة هي المشاركة في وصف فينبغي ان لا يخلوا ما ان يكون المثال مساويا للمثل أو أعم أو أخص أو مبينا فاعلى الثلاثة الاخيرة فالوصف اما مساويا للمثال أو أعم أو أخص وإيما كان يحتمل ان يكون مساويا للمثل أو أعم منه أو أخص ولا شك انه على الاخير بن لا ينتج المطلوب وادعاء المساواة في حيز الخفاء كما لا يخفى على المتأمل فالاولى ان يقال التعريف بالمثال ليس تعريفا حقيقة بل يطلق عليه مسامحة فتفكر انتهى كلامه وقال البعض ان في التعريف بالمثال قد يكون مجرد الالتفات والاحضار فينبغي ان تصار تعريفا لفظيا فالقول بكونه من الرسوم على الاطلاق غير صحيح الا ان يقلل التعريف اللفظي لا يجوز بالاخص أيضا فافهم (والحق جوازه) أى جواز التعريف (بالاعم) لان الاعم أيضا يميز الشيء عن بعض ماعداه ولم يتعرض للاخص مع ان الامتياز أيضا يحصل به لان الاخص لا يكون مرآة لملاحظته الا من حيث انعكاسه بالاعم والاخص فرد من الاعم وهو شامل له دون العكس فيمكن ان يلتفت بالاعم الى الاخص دون العكس ولا يخفى عليك ان التصور يحصل منهما واما التمييز التام لا يحصل الا بالمساوى . فان قلت هذا ينافي لما مر من شرط المساواة في التعريف اذا لا هم ليس مساويا في الصدق للاخص فانتهى شرط التعريف واذافات الشروط المشروطة فكيف يصح التعريف بالاعم . قلت ان المتأخر بن ورجع عنه في التجوز ولم يجوزوه بالاعم واختار المصنف أولا مذهب المتأخر بن ورجع عنه في التجوز الى مذهب القدماء نظرا الى انه يكفي للتعريف امتياز المعرف عن بعض أعيانه والاعم مفيد لهذا الامتياز والمساواة مما شرطت للمعرف التام الذي هو مصدر المعرفة عن جميع ماعداه والمتأخرون لما نظروا الى ان الاعم لا يفيد هذا الامتياز التام لم يعدوه ولم يجوزوا التعريف به وشرطوا التساوى وأنت تعلم ان هذا الشرط يخرج التعريف بالفصل المعيد فانهم (وهو) أى التعريف (حد) ان كان (المميز) المذكور في التعريف

(ذاتيا) من الذاتيات كتعريف الانسان بالناطق (والا) أى وان لم يكن المميز المذكور ذاتيا له بل من الموارد (فهو) أى فهذا التعريف (رسم) كتعريف الانسان بالضاحك (تام) أى فالمعرف تام سواء كان حيدا أو رسما (ان اشتل) أى المعرف (على الجنس القريب) كتعريف الانسان بالحيوان الناطق وبالحيوان الضاحك فالاول حد تام والثاني رسم تام (والا) أى وان لم يشتمل على الجنس القريب سواء اشتمل على الجنس البعيد أو لم يشتمل على الجنس أصلا بل على المميز فقط (فناقص) أى فالمعرف ناقص سواء كان حدا كتعريف الانسان بالجسم الناطق أو بالناطق فقط أو رسما ناقصا كتعريف الانسان بالجسم الماشى أو بالجسم الضاحك أو بماش فقط (فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريسين) كالحيوان الناطق (وهو) أى الحد (الموصل الى الكنه) أى يحصل به كنهه المحدود لان حقيقته ليست الا هو فخطا الحدية الاشتمال على الذاتى المميز والرسمية الاشتمال على العرض كذلك ومناطق التامية الاشتمال على الجنس القريب فما كان منها ما شتملا على الجنس القريب يكون تاما سواء كان حيدا أو رسما وان لم يكن كذلك فهو ناقص سواء كان مشتملا على المميز فقط كتعريف الانسان بالناطق أو بالضاحك أو مع الجنس البعيد أو مع العرض العام فكلها ناقص الا ان المشتل على الذاتى يسمى بالحد الناقص وما سواء بالرسم الناقص فالمركب من الفصل والخاصة والمركب من الجنس والعرض العام معا ليس معرفا واحدا أو يقال انه داخل فى الرسم الناقص فافهم (ويستحسن تقديم الجنس) هذا بيان الترتيب فى التعريف بالجنس والفصل فالمستحسن فيه تقديم الجنس على الفصل بان يقال الانسان حيوان ناطق لا بان يقال ناطق حيوان وان كان هذا أيضا مفيدا بالكنه وجه الاستحسان ان الجنس أعم والأعم أظهر عند العقل من الخاص والفصل خاص مخصص للأعم وتقديم الأظهر أحسن والتمييز بعد الابهام الذواطوع للنفس ويسهل الانتقال منه الى ما ينتقل اليه وما قاله البعض من وجوب التقديم فى الحد التام زعمانه ان الجنس يحصل بالجزء الصورى والفصل جزء صورى فلو أخر لم يبق حدا تاما ليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن الجنس والفصل سواء كان مقدما أو مؤخرا وليس للترتيب دخل فى الحدية ليلزم من انتفائه عدم بقاءه (ويجب) فى الحد التام (تقييد أحدهما) أى الجنس والفصل (بالآخر) بان يقيد الجنس بالفصل ويحصل منهما صورة واحدة مطابقة للمحدود ضرورية ان الانتقال اتما يحصل

بها (وهو) أى الحد التام (لا يقبل الزيادة والنقصان) بأن قد يكون زائدا وقد يكون ناقصا لان الحد التام عبارة عن جميع الذاتيات بحيث لا يشذ شئ عنها فكيف يقبل الزيادة والنقصان . فان قلت ان تعريف الانسان بالحيوان الناطق حد تام وكذا تعريفه بجسم تام حساس متحرك بالارادة ومدرك للكلى والجزئى أيضا حد تام ولا شك ان هذا زائد على الاول . قلت هذه الزيادة فى اللفظ فقط ولا اعتبار لها لان الحيوان الناطق عبارة عن مجموع ما ذكر وليس شيئا خارجا زائدا على الحيوان الناطق وأما الحد الناقص فانه يقبل الزيادة بان يذكر فيه الجنس البعيد بمرتبة أو بمرتبتين وفصلان أو بذكر فصل واحد والرسم التام والناقص كلاهما يقبلان الزيادة والنقصان لتعدد الخواص وكثرتها فيجوز ان يذكر فيها كلها أو بعضها (والبسيط لا يحد) هذا بيان ان ما يذكر فى تعريف البسيط ليس حذاه لان البسيط لا يكون له جزء والتحديد انما يكون بالاجزاء البسيط لا يحد (وقد يحد) هذا بيان ان البسيط وان لم يكن له حد فى نفسه لكن يجوز ان يدخل فى حد الآخر ويحد به فقال قد يحد به أى فى بعض الصور يحد بالبسيط كما يحد المركب من الجنس العالى الذى هو البسيط كالانسان المركب من الجوهر وغيره والجوهر جنس على بسيط داخل فى تحديد الانسان وفى بعض الصور لا يحد به أيضا كما لا يحد كالواجب فانه لا يحد لكونه بسيطا ولا يحد به لعدم دخوله فى تحديد الغير اذا لا يتركب منه شئ (والمركب يحد) لتعمق مناط التحديد وهو الاجزاء فيه وتركبه منها (ويحد به) أيضا كالنوع المتوسط وهو الجسم الناضج فانه يحد لتركبه من الاجزاء ويحد به الغير أيضا وهو الحيوان لتركبه منه (وقد لا يحد به) أى قد يكون المركب بحيث لا يدخل فى تحديد الغير لعدم تركب الغير منه فالنوع السافل لانه مركب فى نفسه وليس الغير مركبا منه فالمركب محدود والبسيط ليس كذلك وفى المحدودية سواء اما الرسم فكل ما يكون له خاصية لازمة بينة ويكون كسبيا يكون مرسوما والافلا (والتحديد الحقيقى) بحيث يعرف كنه الاشياء الموجودة ولا يستقر يربى فى ان هذا كنهه (فى الواقع عسير) مشكل اشكالاتا لا يقدر عليه البشر ولا يعلمه كما حققه الاخلاقى القوى والقدر أو من أفاض هو عليه وهو صاحب القوة القدسية والقلب المنور لان الحقيقة لا تعرف الا بالجنس الواقعى والفصل الواقعى وعرفاتها بحيث لا يسبق ريب واشتباه متعذر (فان الجنس مشبه بالعرض العام) لان كلهم ما عدم شامل له (والفصل مشبه بالخاصة) لان كلهم ما خاص مختص بميز الشئ (والفرق)

بهذا الاعتبار) أى اعتبار الكثرة (معنى المحدود المعقول) من معنى طبيعة واحدة (لكن اذا لوحظ الى ايهام أحدهما) أى أحد الجزئين (فقيده أحدهما بالآخر متضمننا) ذلك الآخر (فيه) أى فى أحدهما (ووصف توصيفا) بحيث يجعل أحدهما موصوفا والاخر صفة (لأجل التعصيل والتقويم) أى لان يحصل هذا الشيء ويصير ماهية مقومة (كان) أى الحد (باعتبار هذه الملاحظة شيا مؤديا) أى موصلا (الى الصورة الوجدانية التى للمحدود كاسبابها) أى لهذه الصورة الوجدانية (مثلا الحيوان الناطق في تحديد الانسان) الذى قيد فيه أحدهما بالآخر على وجه التوصيف (يفهم منه) أى من هذا الحيوان الناطق بالتركيب التوصيفى (شيء واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان بعينه الناطق) بحيث لا فرق بينهما (كما ان العقد الجلى) أى ما يفيد صحة السكوت (مثل زيد قائم يفيد) أى ذلك الحمل (الصورة الاتحادية التى للموضوع مع المحمول فى الخارج) هذا نظير المطلوب فى حق ان الصورة الوجدانية فى العقد الجلى كما لا تحصل من الموضوع والمحمول بدون اعتبار الحكم واتحاد أحدهما مع الآخر فى الخارج كذلك الصورة الوجدانية للمحدود من الحيوان الناطق لا تحصل بدون اعتبار التوصيف على النحو المذكور (الان هناك) أى فى العقد الجلى (تركيبا خبريا) ليس أحدهما قيدها للآخر بل محمول عليه (فيه) أى فى تركيب خبرى (حكم ثبوت المحمول) للموضوع أو سلبه عنه (وههنا) أى فى الحد (تركيب تقييدى) ليس أحدهما محمولا على الآخر بل قيده (يفيد) ذلك التركيب (تصوير الاتحاد فقط) تلخيص الكلام فى بيان طريق الت تحديد وتأديته الى المحدود بان الجنس وان كان مبهما بالنظر الى الفصول المعارضة وبالنظر الى الانواع المركبة منه ولا يمكن تفصيله ونمحققة حقيقة بدونهما فان التحقق والوجود لا يكونا بدون التعيين ولما كان حصوله ورفع ايهامه بهما كان تحقق الجنس فى الذهن أيضا بهما وليسكن التصور لما تعلق بكل شيء تعلق بالجنس المنفرد أيضا فحينئذ يكون له فى الذهن وجوده منفرد من حيث التعقل لا من حيث التحصيل لانه لا يحصل له فى الذهن ولا فى الخارج بدون اقتران الفصول فالذهن يخلق له من حيث التعقل وجودا منفردا ثم يضيف اليه زيادة كالفصل لاعلى ان زيادة خارجة عن الجنس لاحقة به كالصورة بالنسبة الى المادة واليباض بالنسبة الى الجسم حتى يكون الجنس شيا فى نفسه والزيادة شىء آخر يضاف اليه كما فى الصورة واليباض بل بحيث

يقيد الذهن الجنس بهذه الزيادة لتعصيل الجنس والتعين به فكان الجنس متضمناً لهذا
المعنى وهذا المعنى مندرج فيه بلحاظ الاندماج والتضمن اذا صار الجنس محصلاً لم يكن
شيئاً آخر اذ بهذا التعصيل صار معيناً لا مغيراً اذ في مرتبة الحد اقتران يكون الفصل
عينه فكيف يغيره فالفرق بين الحد والمحدودان في مرتبة الحد كثرة بالفعل لتركبه
من عدة معان وهو الجنس والفصل وكل منهما غير الآخر بهذا الاعتبار ضرورة
ان الجنس له وجود بالفعل والفصل له وجود آخر ولا يحمل أحدهما على الآخر ولا
على المجموع لان مناط الحمل هو الاتحاد وهما كل واحد منهما مغاير للآخر ولا يكون
الحد بهذا الاعتبار عين المحدود الحاصل في العقل لانه واحد والحد كثير لكن اذا لوحظ
ان الجنس مبهم لا تفصل له بذاته ما لم يقيد بالفصل واذا قيد به صار محصلاً له ومتحداً
مع بحيث ينضم وتوصيفه لاجل التعصيل والتقويم فصار حينئذ شيئاً موصلاً الى
الصورة الوجدانية للحدود ويصير عينه كالحیوان الناطق في تحديد الانسان انه شيء
واحد هو بعينه الحيوان الذي هو بعينه الناطق لان الحيوان ليس له وجود وتفصل في
الذهن سوى وجود الناطق وتفصله عنه حينئذ صار امتدادين فيكون مؤدياً الى الصورة
الوجدانية المعبر عنها بالانسان فحاله كحال العقد الجلي فيزبد قائم في ان هذه القضية كما
تكون مرآة للحكي عنه وتكون المرآة فيها مركبة مفصلة والمرئي واحد بالوحدة الحقيقية
كذلك الحد مركب مفصل موصل الى الكنه الذي هو متحد بالوحدة الحقيقية
وليس الفرق بين العقد الجلي والتقيدي الابان العلم في الاول تصديقي وفي الآخر تصوري
وهناك تركيب خبري يصح السكوت عليه وههنا ليس كذلك لافرق بين الحد
والمحدود بالا بالاجال والتفصيل (فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلاً
هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالاً هو المحدود) وههنا
اشكال وهوان الحيوان اذا وصف بالناطق وكان الناطق صفة له والصفة متقومة
بالموصوف وتكون بعد تفصيله فيلزم ان يكون الحيوان محصلاً للناطق لا العكس ويكون
حاصلاً قبله لانه فكيف يصح قول المصنف رحمه الله تعالى وصف الجنس توصيفاً لاجل
التعصيل والتقويم أي لاجل تفصيله الفصل لانه كان مبهماً فاذا انضم اليه الفصل صار
محصلاً لان توصيفه يقتضي العكس بناء على قولهم بتقويم الصفة بالموصوف الا ان يقال ان
الناطق ليس وصفاً دائماً بالحيوان حقيقة وان كان بحسب التركيب اللفظي وقع وصفاً بل
هو جار مجرى الصفة في ان الموصوف كما يخصص بالصفة كذلك الحيوان كان مبهماً

فإذا انضم اليه الناطق صار مخصصاً لانه صفة وموصوف حقيقة يلزم المخصوص ريل
 الجنس متضمن للفصل والفصل متضمنه ومنه مخرج فيه . فان قلت ان الفصل خارج
 عن الجنس غير داخل فيه وخاصة له فكيف يصح قول المصنف متضمناً فيه لان التضمن
 لا يكون الا في الجزء . قلت هذا القول على طور المحققين الزاعمين باتحاد الجنس والفصل
 في مرتبة الاقتران فالفصل كانه من مخرج في مرتبة ذات الجنس لاتحاده معه وتحصيله به واما
 على طور غيرهم فيقال المراد بالتضمن هو كون الفصل من الجنس كجزء منه كما ان الجزء
 يحصل به الكل كذلك الفصل ودخل في تحصيل الجنس فصار مشاركالاً لجزء في الوصف
 المطلق وان كان بين التعصيلين فرق فان التعصيل في الجزء بحسب الذات والوجود وفي
 الفصل بحسب الوجود فقط واستعمال لفظ التضمن على كلا التقديرين لا يخالف عن
 التسامح وقد بسط الاستاذ قدس سره في شرحه هذا المقام فاية البسط فان شئت فارجع اليه
 (فاندفع شك الرازي) هذا تقريع على التحقيق المذكور وشارة الى ان بهذا التحقيق
 اندفع شك الامام الرازي (وهو ان تعريف الماهية اما بنفسها أو بجميع أجزائها وهو)
 أي جميع الأجزاء (نفسها) أي نفس الماهية (فالتعريف تحصيل الحاصل) أي
 تحصيل ما هو حاصل قبل التعريف (أو بالعوارض) أي يكون تعريف الماهية
 بالعوارض (ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه) لان غيره لا ينكشف به الشيء حقيقة
 فلا علم له (والعوارض) أي الامور الخارجية العارضة لها (لاتعطيه) أي لا
 تعطى الكنه ولا تفسده فلا تعرف بها الماهية فبطل التعريف حاصله ان الامام الرازي
 ذهب الى بديهية التصورات كلها بوجهين الاول ما مر في أوائل التصورات من ان
 المطلوب ان كان مشعور به يلزم تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعور به يلزم طلب
 الجهول المطلق وقد مرجحوا به فيما سبق فلا تعييده والثاني جهل الشك حاصله ان التصور
 لو كان كسبياً يحصل من المعرفة فالمعرف اما عين المعرفة وتعريفه بنفسه أو بجميع
 أجزائه وجميع الأجزاء نفسه فالتعريف حينئذ يكون دورياً ويلزم تحصيل الحاصل لان
 المعرفة يكون حاصله لا قبل المعرفة بالفتح ولما كان نفس المعرفة بالفتح وهو حاصل بعد
 المعرفة بالكسر فكان ما هو حاصل قبل حاصله لا بعدوه وتحصيل الحاصل لان الحصول
 لذات واحدة لا يعتمد فالحصول الذي حصل به قبل هو الحصول الذي حصل به بعد فيلزم
 تحصيل الحاصل بمصوّل واحد وهو محال فانه يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور واما
 غير المعرفة حينئذ يكون التعريف بالعوارض الخارجية عن المعرفة بالفتح فلا يحصل به

ذات المعرفة أصلاً فإن العارض لا يفيد كنهه المعروف وإن أردت تفصيل وجهه
المعرفة فهو ليس بعلم له حقيقة وينسب هذا التعريف إليه أيضاً ويجرى التردد فيه بأنه
أما أن يكون عينه أو تمام اجزائه فيحصل الحاصل أو عارضه فبطل بما مر وكذا الحال
إذا كان التعريف ببعض الاجزاء لأنه لا يفيد الماهية أيضاً لأنها عبارة عن تمام اجزاء
المعرفة (فالاقسام بأسرها باطلة) فبطل التعريف وانتفى الكسب في التصورات
(ومن ههنا) أى من هذا الشك (ذهب الامام) الرازي (الى بديهة التصورات
كلها) وقال ليس شئ من التصورات مكتسب وحاصل الدفع اختيار الشك الثاني وهو
التعريف بجميع الاجزاء ولا نسلم ان جميع الاجزاء عينه بمعنى انه ليس بينه وبين
المجموع تعابير أصلاً بوجه من الوجوه حتى بالاعتبار أيضاً ليلزم المذوور ان في الاجزاء
تلاحظ الكثرة وفي الماهية لا تلاحظ الكثرة فالمعرفة جميع الاجزاء في مرتبة التفصيل
والمعرفة هو الهيئة التي هي عبارة عن الاجزاء باعتبار الاجمال ومرتبة الاجمال حاصلة بعد
التفصيل ومغايرة له بالاعتبار فلا يلزم تفصيل الحاصل ولا الدور فجموع التصورات
المتعلقة بالاجزاء تفصيلاً هو الحسد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء
اجمالاً وهو المحسود فاندفع شك الرازي . قال في الحاشية ومن ههنا يعلم انه لا فرق
بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ وقد تصدى بعضهم للفرق بينهما فان قصد
الفرق بالذات فالتصدي تصديق والا فالفرق بالاعتبار لا ينكر انتهى وقد وجدت في
أكثر النسخ هذه الحاشية مكتوبة على هذا المعام وليس لها ربط بحسب الظاهر مع
الكلام وما وقع في نقسي وان لم يطمئن به قلبي والصواب عند ربى ان الرازي بين في تعريف
الماهية ثلاث احتمالات نفسها باجزائها والعوارض فالاول اشارة الى العلم بكنهه
والثاني الى العلم بالكنهه بقى العلمان علم الشئ بالوجه وعلمه بوجهه فاشار اليهما بقوله أو
بالعوارض ولم يبين بان يكون التعريف بالعوارض من حيث كونها مارة للملاحظة
كما يكون في علم الشئ بالوجه أو بالعوارض نفسها من غير كونها مارة للملاحظة كما في
العلم بوجه الشئ فمن ههنا تعلم انه لا فرق بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ في
انه لا يفيد الشئ اذ حقيقة العلم بالوجه وان كان الانتقال فيه الى الشئ لكن ليس علمه
حقيقة بل علم للوجه اذ لو كان فرق لبينه وقد تصدى بعضهم للفرق المذكور بينهما كما
تصدى السيد الرازي أيضاً في حاشيته على الحاشية الجلالية فان قصد الفرق بالذات
فالتصدي غير مفيد وتصديق محض لما علمت من انه لا فرق بينهما بالاعتبار وان قصد

الفرق الاعتباري فالفرق ظاهر لكن لا يقيد المطلوب وهو حصول الشيء حقيقة
 • لا يخفى عليك ان العلم بوجه الشيء ليس قسما آخر سوى العلم بالوجه لا بالذات ولا
 بالاعتبار لان العلم بوجه الشيء ان كان المعلوم فيه وجه ذلك الشيء فقط بدون ذلك الشيء
 فلا علم له أصلا فيكون علما بكنهه وان علم به ذلك الشيء أيضا فهذا هو العلم بالوجه ولا
 يقال ان العلم بالوجه يكون الوجه فيه مرآة للاحظة ذلك الشيء وفي العلم بوجهه لا يكون
 مرآة بل من حيث انه وجهه من الوجوه فحصل علم الشيء باعتبار وجهه لا نأقول لامعنى
 انه وجهه من وجوهه الا انه ينتعل به الى ذلك الشيء ويلتفت اليه ويعلم له كونه وجهه
 فهذا هو معنى المرآة وان لم يلتفت اليه فلا علم له أصلا وحينئذ يكون علما للوجه فقط
 وعلم الوجه فقط علم بكنهه فافهم فانه دقيق ثم اطلمت بعد هذا التعرير على حاشية
 مكتوبة على بعض الشرر وحق تعالى عن الشرح الغدير المشهور في ربط هذه الحاشية المنية
 بالكلام بان ما قيل من ان العلم بالوجه لما اعتبر فيه المرآة فيفيد الشيء أيضا واما العلم
 بوجهه فكلما لفقدان مناط الافادة فيه أعنى حديث المرآة وهذا هو الفرق بينهما كما
 لا يخفى سخافته كما فصله المصنف في منهيته بهوله ومن ههنا يعلم انه لا فرق بين علم الشيء
 بالوجه والعلم بوجه الشيء اذا العوارض كلها سواء كانت المرآة فيها ملحوظة أم لا لا تغيد
 شيئا أصلا كما عرفت آنفا فالفرق المسطور من الجباء المنثور في البحث الثاني التعريف
 اللفظي وهو التعريف الذي يقصده به بيان ما وضع له اللفظ من حيث انه موضوع له
 بلفظ أظهر مرادف كتعريف الغضنفر بالأسد (من المطالب التصورية) لا من
 المطالب التصديقية كما زعم البعض فالتعريف اللفظي يحصل به التصور أيضا • فان
 قلت ليس فيه تحصيل صورة غير حاصلة فكيف يحصل من المطالب التصورية
 • قلت فيه احضار صورة من بين الصور والخزونة فعمدة من التصور على سبيل التسامح
 الا اذا ثبت انه يحصل التصور ثانيا في المدركة فافهم (فانه) أي التعريف اللفظي
 (جواب ما) أي يقع في جوابه بانه اذا سئل عن شيء بما بان يقال ما الغضنفر مثلا فيجواب
 بالأسد فكل ما (هو جواب) كلمة ما (فهو) أي فهذا الجواب (تصور) هذا
 دليل لكونه من المطالب التصورية حاصلة ان التعريف اللفظي يقع في جواب ما مثلا
 اذا سئل بما الغضنفر يقع في جوابه انه أسد وما يكون لطالب التصور كما علمت فكل ما يقع
 في جوابه يكون تصورا فالتعريف اللفظي الواقع في جوابه أيضا يكون تصورا وهو المطلوب
 والدليل على وقوعه في جواب ما انه لو لم يصح وقوعه لايتم التعليل على تقديم مطلب ما

الاسمية على ما عدا ما به مالم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده لا لمطلب شيئا
ولا التصديق بالماهية المركبة لموازان يفهم معنى اللفظ بالتعريف اللفظي فلا يقتضي
تقديم مطلب ما لاسمية وأما إذا كان اللفظي أيضا من مطلب ما لتعليل تام فانه حينئذ لا
يفهم معنى اللفظ الا من مطلب ما فصار مقدا على جميع المطالب وهو المطلوب فيتم
التعليل ويرد عليه ان التعريف الاسمي مطلب ما لاسمية وبه يفهم معنى اللفظ لا
بالتعريف اللفظي فانه بعد تصور معنى اللفظ فلولم يكن اللفظي داخل في مطلب ما يتم
التعليل أيضا ولا يجاب بان الاسمي هو اللفظي فانه سهو بناء على علم عدم الفرق بينهما
ومثنا هذا السهو واتهم قد أطلقوا الحقيقي مقابل اللفظي وقد أطلقوه مقابل الاسمي
فزعهم ان الاسمي هو اللفظي مع ان بينهما بونا بعيد الان اللفظي لا يكون فيه تحصيل صورة
غير حاصلة بل تمييز صورة من بين الصور المخزونة والاشارة اليها حتى يلوح ان اللفظي
بازائها وفي الاسمي يكون تحصيل صورة غير حاصلة لكن لم يعلم وجودها فابن اللفظي
من الاسمي والجواب عنه ما ثبتا التصور في التعريف اللفظي ثانيا في المدركة وان كل
معقولا لكن ليس عليه دليل قطعي فافهم (ألا ترى اذا قلنا الفضنفر موجود فقط
المخاطب ما الفضنفر) ولم يفهم المخاطب معناه فيسأل عنه (ففسرناه) أي الفضنفر
(بالاسد) حينئذ وصل للمخاطب تصور معناه (فليس هناك) أي في هذا النفس
(حكم) ليكون تصديقا فيكون تصورا وهذا تأييد لكونه تصورا حاصلا ان التعريف
اللفظي يكون تفسير المعنى اللفظ ويقع جوابا للسؤال عن معناه عند عدم فهمه واذا
بلفظ مراد في فهم معناه وحصل للمخاطب تصورا المعنى يكون من المطالب التصور
وليس فيه حكم على شيء ليكون من المطالب التصديقية (نعم بيان موضوعية اللفظ
جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بحث لفظي يقصد اثباته بالدليل في علم اللغة
هذا جواب دخل مقدر تقرير الدخول ان اللفظي كما يكون فيه تفسير اللفظ كما
يكون فيه تبيين ان هذا اللفظ مثلا لفظ الفضنفر موضوع لمعنى وضع له لفظ الا
فيقع في جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى فقل انه موضوع للاسد فوجد فيه ا
بانه موضوع فصا وتصديقا نهر الجواب ان بيان موضوعية اللفظ من المب
اللغوية التي يقصد اثباتها بالدليل في علم اللغة وليس له تعلق بالمنطق والكلام هذه
يكون من المبسأ المنطقية ففهم موضوعية اللفظ لا يضر كونه من المطالب التصو
في المنطق ولو كان من المطالب التصديقية يضره وليس كذلك (فحسن قال انه

التعريف اللفظي (من المطالب التصديقية) يفهم منه موضوعية اللفظ للمعنى (لم يفرق) هذا القائل (بينه) أى بين التعريف اللفظي (وبين البحث اللفظي اللغوي) حاصله ان التعريف اللفظي دائر بين التصور والتصديق بموضوعية اللفظ للمعنى فباستبار التصور يكون من العلوم العقلية وباعتبار التصديق يكون من البحث اللغوي لامن العلم التصديقي فن قال انه من التصديقي اشتبه عليه التعريف اللفظي بالبحث اللغوي ولم يفرق بينهما بان اللفظي تكون فيه اعادة المعنى وامادة دفع تردد المخاطب في ان هذا المعنى المعلوم هل يوضع هذا اللفظ له وهو بحث لغوي يقصده اثباته بالدليل وليس بهذا الوجه تعريف اللفظي . فان قلت مقصود هذا القائل ان ما لـ التعريف اللفظي ومرجعه التصديق لانه ينكر كونه من التصور ومن مطلب ما . قلت في البحث اللغوي التصديق مقصود وليس مقصود في التعريف اللفظي وحصول التصديق مع التعريف اللفظي وفهمه فيه لا يوجب ان يكون مرجع له ولا يرجع جميع اقسام التعريف الى التصديق لحصوله فيها فالغرض في التعريف اللفظي ليس تصور المعنى من حيث ان اللفظ موضوع له بل الغرض نفس تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان تكون الحبيثة تعليلية لا تقييدية والتصديق الحاصل فيه لا يتعلق بالغرض بالذات بل هو ضمنى فافهم **المبحث الثالث مثل المثل** بفتح الميم والهاء المثلية بمعنى الحال (المعروف) بالكسر (كمثل) أى كحال (نقاش ينقش شبحا) أى صورة في اللوح (والتعريف الحقيقي تصوير ببحث) ليس فيه شئ آخر سوى التصوير (لا حكم فيه) أى في هذا التصوير أصلا حاصله ان حال من يأتي بالتعريف كحال النقاش في انه كما ينقش النقاش شبحا في اللوح ويكون هذا الشبح مرآة للثقات الى ذى الشبح كذلك من يأتي بالتعريف ينقش في لذهن صورة المعروف بالكسر وتكون هذه الصورة مرآة للمعرف بالفتح أى لحصوله في الذهن عند القدماة واللاتفات اليه عند المتأخرين ففي النقش ليس الا تصور والبحث كذلك في التعريف أيضا لا يكون الا تصور والبحث وليس فيه حكم ولا فرق بينهما الا ان من يأتي بالتعريف ينقش في الذهن صورة معقولة والنقاش ينقش في اللوح صورة محسوسة هذا اذا اراد بالمعرف من يأتي بالتعريف لا المعنى الاصطلاحي المنطقي واما على تقدير معنى الاصطلاحى فالنقش باعتبار ان النقش كما يعرف به ذو الشبح كذلك المعروف بالكسر يعرف به المعروف بان يحصل به صورته أو يلتفت اليه وليس فيه شئ آخر سوى هذا التصوير واللاتفات فلا حكم فيه والا لكان تصديقا

لا تصور انا اذا قلنا الانسان حيوان ناطق لا يقصد به الحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا بل أردنا أن يتوجه الذهن الى الانسان الذي يعلم بوجه من الوجوه ليكون تصوره على وجه اتم واكمل (فلا يتوجه عليه) أى على المعرف (لئى من المنوع) أى من المنع والنقض والمعارضة هذا تفرع على عدم الحكم فيه حاصله أنه اذا لم يكن فى التعريف حكم ولا يكون الا التصور بالبعث فلا يجوز ان يمنع أو ينقض أو يعارض بشئ اذا لا بد لها من الحكم فكما ان النقاش اذا أخذ ان يرسم فى اللوح نقشا لم يتوجه عليه منع بل لم يكن له معنى كذلك الحادى فى صورة التعهد لم يتوجه عليه شئ فلا يصح ان يقال لئى الانسان لانسلم ان يكون حيوانا ناطقا فانه بمنزلة أن يقال للكانب لانسلم كتابك (نعم هناك أحكام ضمنية) هذا جواب سؤال مقدر تقرير السؤال انه اذا لم يكن فى التعريف حكم أصلا ولا يتوجه عليه المنوع فلا يصح المنع على كون التعريف مطردا ومنعكسا وكونه حادا وغير ذلك مع انهم يجوزون منع هذه الاحكام فحصر الجواب ان التعريف وان لم يكن فيه أحكام صراحة لكن فيه أحكام ضمنية تفهم منه من جهة ان من بأنى بالتعريف فقد يقصد التعريف الكامل منه بحيث يحصل تمييز المعرف عن غيره تمييزا تاما كاملا بتمام الذاتيات بحيث يدخل فيه جميع افراده ويخرج منه غير هاف كانه يدعى ان هذا التعريف حداثا جامع مانع فى التعريف توجد أحكام ضمنية مثل (دعوى الحدية والمفهومية والاطراد والانعكاس الى غير ذلك) مثل دعوى الاوضعية وغيرها (فيجوز منع تلك الاحكام) الضمنية المفهومية من التعريف لا منع التعريف نفسه لانه ليس فيه حكم أصلا ليتوجه المنع اذا لمع طلب الدليل على حكم فيقال لانسلم ان الحيوان الناطق يكون حادا للانسان وكذا يتوجه المنع ببيان الاختلال والمعارضة بتعريف آخر لا يتوجه الا على الحاد الحقيقى فان التعاند انما يتحقق فيه اذا لا يكون لشيء واحد حقيقتان لانه من المستعات (لكن العلماء أجمعوا على ان منع التعريفات لا يجوز) هذا سؤال تقريره ان الدعاوى الضمنية المفهومية فى التعريفات يقتضى جواز منع التعريفات باعتبار هذه الدعاوى ومع ان علماء السلف اتفقوا على عدم جوازها فاجاب بقوله (فكانه) أى اجماع العلماء (شريعة نسخت) أى بطلت (قبل العمل بها) أى بهذه الشريعة حاصل الجواب ان اجماع العلماء على عدم جواز المنع على التعريفات مع اقتضاء الدعاوى الضمنية المفهومية فيها جواز المنع عليها بمنزلة شريعة نسخت ورفعت عن البشر قبل وقوع العمل بها كما يجاب بخمس صلابة على الامة فى لبالة المعراج ثم

نسخت باستدعاء النبي صلى الله عليه وسلم بمشورته موسى صلى الله عليه وسلم شفقاً على
الامة المرحومة كما جاء في الحديث فكان إيجاب خمسين صلاة بحسب الظاهر مصلحة
وقبل العمل بها نسخت لأجل مصلحة أخرى وليس هذا تناقضاً كذلك العلماء وإن
أجمعوا على عدم جواز المنع عليها مطلقاً بحسب الظاهر لكنهم بعد الفكر لما وجدوا فيها
أحكاماً ضمنية جوزوا المنع عليها من جهة هذه الأحكام فالتجوز وعدم التجوز من
جهتين فلا تناقض بين القولين والذي ظهر لي في توجيه انقياسه بالنسخ أنه إذا كان حال
ظاهر التعريف كحال تقص النقاش فكما أنه ليس المقصود فيه الانتقال إلى ذي الشبع
المنقوش لا غير كذلك ظاهر التعريف لا يقتضي الانتقال إلى المعرف وتخصيصه في
الذهن والافتقار إليه لاثنى أكثر من الدعاوى بمجوز المنع عليها فيجوز المنع بحسب الدعاوى
كثيرة نسخت قبل العمل بها باعتبار عدم الحل عليها بحسب الظاهر كما وجبت خمسون
صلاة باعتبار ما أعطى الله في الأقرباء من القوة الكاملة على العبادات الشاقة ثم نسخت
إذا أظهر الرسول ضعف الامة وعدم امتثال الضعفاء بالأداء والمحافظة عليها نظراً إلى حال
أكثر الناس وشفقة عليه فنسخت الخمسون صلاة وبقيت الخمس فكذلك العلماء لما تنكروا
في التعريف وجدوا فيه الدعاوى لحكموا بجواز المنع عليها ثم أجمعوا بحسب النظر إلى
ظاهر حاله على عدم التجوز لأن ظاهره ليس إلا التصوير بالبعث وليس مشتملاً على
الدعوى أصلاً ليتحمل المنع وأما الاشتغال بتعريف الشيء بالذاتيات والعرضيات فلا
يسع فيه للشخص إلا تخبر أن يمنع مسدداً على الشيء ما لم يدعي أنه صادق عليه أو أنه بمنزلة
أو فصل له أو ما إذا كان المقصود بإيراد الذاتيات التصوير بالبعث بأن يقتل بمصوره لما في
الذهن إلى حصول المعرف أو التفاته إليه فلا مسأغ للنسخ فافهم قال في الحاشية قال
المحقق الدواني في الحواشي الجديدة للتبصرة بأن جميع الأحكام الواردة على التمازيف
محتاجة إلى الإثبات فيمكن في جوابها المنع كما صرح به القوم وصاحب الآداب الباقية
لما لم يقف على ذلك فقال ما قال انتهى قال صاحب الآداب الباقية المنع لما لم يكن
له اختصاص بواحدة من تلك الدعاوى صارت كلها قابله له بجزء ومية البطلان كانت
أو مطردة الصحة فالتقص الذي هو دعوى البطلان مع هذه القابلية هل هو الأغصب من
غير ضرورة وقس عليه المعارضة مشتملة على الدعاوى فالخلق الذي هو أحق بالاتباع إن
يتعين المنع في هذا المقام وإن لم يقل به أحد من الاعلام انتهى كلامه فظهر من كلامه أن
المنع غير مختص بهذا المقام لأنه يجري في كله كما يظهر من كلام المحقق لأن المنع لو جرى

فيما يجري النقض فايراد النقض فيه غصب المنصب لانه ترك المنع وأورد النقض والجواب
 عنه ان الغصب انما يبطل اذا كان المذاكر على منصب ويرجع عنه واختار منسباً آخر
 في مذاكرة واحدة مثل استعمال المستدل الى المانع وبالعكس في انتهاء المذاكرة الواحدة
 وأما اذا كان الحكم قابلاً للمنع واشتغل بدعوى البطلان ولم يشتغل بالمنع فهذه ليس بغصب
 ولو كان غصباً فليس باطل فافهم (نعم ينتقض بابطال الطرد) وهو التلازم في الثبوت
 أي كلما صدق عليه الحد يصدق عليه المحدود وبالعكس وانتقاضه بان يقال لا طرد
 في هذا الحد فانه يصدق على ما لا يصدق عليه المحدود (و) ينتقض بابطال (العكس)
 وهو التلازم في الانتفاء أي كلما يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وبالعكس
 فانتقاضه باطله بان يقال لا عكس فيه فانه لا يصدق على ما يصدق عليه المحدود فالطرد
 هو المنع واذا لم يكن التعريف مانعاً انتقض حكم الكلية الاولى والعكس هو الجمع واذا لم يكن
 جامعاً انتقض حكم الكلية الثانية (مثلاً) وفي هذا اللفظ إشارة الى ان المقض ليس
 بمختص بالطرد والعكس كما قيل بل يجري في غيره أيضاً أي انه يمكن بيان اختلاف
 التعريف فيما سواه بان يقال ان هذا التعريف ليس بأوضح بل هو مساو له في المعرفة
 والجهالة فينبهه النقض على دعوى الاوضعية فلم يكن مختصاً بهما والحق ان النقض بمعنى
 التخلف في التعريفات لا يظهر الا في الطرد والعكس واختصاصه جاء بهذه الجهة واذا
 أريد معنى الابطال لا يختص بواحد منهما ويجري في الكل فافهم (والمعارضة)
 وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم (انما تصور في الحدود الحقيقية
 التامة) دون غيرها من التعاريف (اذ حقيقة الشيء) مثلاً الانسان (لا تكون
 الا واحداً) وهو الحيوان الناطق لامتناع الحدين لشيء واحد حتى اذا قيل هذا
 معارض بان الانسان حيوان كاتب فلو سلم ان يكون حد الانسان يبقى الحيوان
 الناطق حداً فصار خلاف ما يدعى الخصم وأما الحدود الناقصة فيجبوز الاختلاف فيها
 بحسب مرتبتها (بخلاف الرسوم) فان المعارضة لا تجرى فيها اذ يجوز ان يكون
 لشيء واحد رسوم متعددة باعتبار ذلك بعض الخواص دون بعض فايراد المعارض رسماً
 آخر لا يضر الرسم الاول حتى يلزم عدم بقائه رسماً اذ يجوز ان يكون الاول والثاني رسمين
 لشيء واحد ولا ضير فيه * المبحث (الرابع) اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل أصلاً
 وليس مدلوله الا الاجمال وان عبر بالتفصيل في بعض اللغات لان المفرد لا يصلح من ان
 يكون مدلوله بسيطاً أو مركباً فعلى الاول عدم دلالة على التفصيل ظاهر لعدم وجود

الاجزاء التي هي الموقوف عليها التفصيل واما على الثاني وان كان فيه اجزاء لكن لا ينتقل من اللفظ المفرد الى الاجزاء الا بالمعاطى الواحد اى اذ الوضع الواحد في المفرد موصود الى اجزاء فلا يدل حيث ذابض على التفصيل فعلم ان المفرد لا يدل على التفصيل أصلا . فان قلت ان العدم مفرد مع انه يعبر عنه في الفارسية نابودن فدل على التفصيل وهو معتبر في اللغة العربية . قلت لا يفهم من لفظ العدم في اللغة العربية نابودن بالتفصيل وانما يفهم بالاجمال اذ لم يوجد في اللغة الفارسية لفظ مفرد له فصره بالمركب لان التركيب معتبر في مفهومه كما ان لفظ العشق يدل على معناه اجمالا وفي الفارسية لا يعبر الا بالتفصيل بدوستي بيسار وفي العربية ايضا يعبر بالمحبة المفرطة (والا) اى وان لم يكن كذلك بل دل على التفصيل (لجواز تحقق قضية آحادية) لان المفرد لما دل على التفصيل جاز الانتمال من اللفظ المفرد الى معنى الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية فتحقت القضية بلفظ المفرد وهذا هو القضية الاحادية المتحققة باللفظ الواحد وهو خلاف ما تقرر عندهم من ان القضية منحصرة في الثنائية والثلاثية وبرد عليه انه ان اراد بجواز التحقق التجوز العقلي اى بجوز العقل تحقق القضية باللفظ المفرد فذلك غير ممكن لان صيغة الفعل ونفعل اذ لم يتكاف بدلالة الجمزة على التكلم الواحد والنون على التكلم مع الغير ينتقل منها الى معنى القضية مع كونها على هذا التقدير مفردا وان اراد التجوز الوقوعي بمعنى انه يلزم تحقق القضية الاحادية في الواقع والاستعمال فعدم تحقق القضية باللفظ المفرد لا يدل على انه لا ينتقل من المفرد الى المعنى المركب التفصيلي أصلا لجواز ان ينتقل الى المعنى التفصيلي سوى القضية من التوسعي والاضافي وغير ذلك فان عدم التحقق في نوع لا يستلزم عدم التحقق مطلقا لجواز ان يتحقق في نوع آخر . ولك ان تقول مراد المصنف ان الاستمرار التام يدل على ان المفرد لا تفصيل فيه أصلا ولا يدل على المعاني المركبة بالتفصيل فلو حق وزاد لانه على التفصيل لجوزنا تحقق قضية آحادية ايضا لان نسبة المفرد الى جميع المعاني المركبة المنفصلة على السواء عند الاستمرار فتجوز بعض انواع التركيب في المفرد دون بعض ترجيح بلا مرجح واذا جازنا البعض يصح تجوز الكل في فيه وتجوز معنى الموضوع والمحمول والنسبة في المفرد بوجوب تحقق القضية الاحادية وهو باطل فلا يجوز فيه التفصيل أصلا وهذا هو المطلوب (ومن هنا) اى من اجل ان المفرد لا يدل على التفصيل أصلا (قالوا المفرد اذا عرف بمركب) اى وقع المركب في تعريفه (تصريفا

لتعظيما) لعدم الحقيق والابلزوم دخول التركيب فيه (لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب) الواقع في تعريف المفرد (مقصودا) لان التعريف اللفظي اهما يدل على ما يدل عليه المعرف من غير فرق فلو كان التفصيل مقصودا وجعل مرآة لمعنى واحد لا قلب التعريف اللفظي تعريفا حقيقيا فتعريف المفرد بالمركب اهما يكون ضرورة عدم وجدان الالفاظ المفردة المرادفة له. لا يقال يجوز ان يكون مرآة للاحضار فقط فلا يكون حقيقيا لان الحقيق يكون مرآة للتحصيل. لا نأقول الاجمال والتفصيل في الاحضار سيان فيمكن الاجمال ويكون التفصيل لغوا غير مقصود وهو المطلوب. قال الشيخ الاسماء والكلم في الالفاظ نظير المعقولات التي لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق ولا كذب حاصله ان حال الاسماء والكلم في الالفاظ كحال المعاني المعقولة المفردة في انه كما لا تفصيل ولا تركيب ولا صدق ولا كذب في المعاني المفردة المعقولة لعدم الاجزاء فيها كذلك لا تفصيل في الالفاظ المفردة وكان المعاني المفردة لا يعمل فيها الصدق والكذب كذلك الالفاظ المفردة لا يفهم منها الصدق والكذب فهذا تنظير في عدم فهم التفصيل منهما لان السلب بينهما على السواء اذ سلب التفصيل وغيره في المعاني عقلية وفي الالفاظ استقرائي (بل لا يفيد المعنى) بل الترقى معناه ان المفرد لا يفيد المعنى فضلا عن الدلالة بالاجمال والتفصيل فانهما مرتبتان بعد اعادة المعنى والمراد بالاعادة الاولية ايشدها واماني المرتبة الثانية فلا تنكر اعادة (والا) أي وان لم يكن كذلك بل افاد المعنى (لزم الدور) ودليله ما قال في الحاشية لان الدلالة موقوفة على العلم بوضع اللفظ للمعنى وهذا العلم موقوف على العلم بالمعنى توقف الكل على الجزء فلو كان العلم بالمعنى موقوفا على الدلالة لزم الدور وقد ينتقض بالمركب وجوب بالفرق انتهى قوله وقد ينتقض بالمركب الخ حاصله ان هذا الدليل يجري في المركب ايضا بان علم الوضع فيها ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور فيه كما يلزم في المفرد فيلزم ان لا يكون المركب ايضا ذا اعلى المعنى هذا خلف قوله وجوب بالفرق الخ حاصله ان بين المفرد والمركب فرقان علم المعنى في المركب اهما يتوقف على العلم بوضع مفرداته لا العلم بوضع المركب فلا دور وبرد عليه انه لو كفى العلم بوضع المفردات في اعادة المعنى المركب لما حصل الاختلاف في المركبات عند توافق المفردات في المعاني مع ان الفرق واضح بين قولنا أكرم موسى عيسى وبين أكرم عيسى الا ان يقال ان الهبة من احدى المفردات فلا يبنى الاتفاق في المفردات

عند اختلاف الجهة فلذا حصل الاختلاف فافهم (واعلمنه) أى من اللفظ المفرد (الاحضار) أى لا يترتب على وضع المفرد للمعنى الا الاحضار فى ذهن السامع والتفاته اليه لا أنه يحصل منه المعنى ابتداء و يدل عليه اللفظ و يفيد المعنى واذا لم يفد المفرد معنى (فلا يصح التعريف به) أى بالمفرد (الالفظيا) أى لا يصح تعريف المعنى المفرد سواء عبر عنه بلفظ آخر أو بلفظه المفرد الموضوع بازائه لا تعريفا لفظيا لوجود الاحضار ولا يكون حقيقيا لعدم الامادة تحقيق المقام بحيث يتضح المرام ان وضع المركب للامادة أى لتعصيل صورة المعنى الغير الحاصل فى الذهن ابتداء و وضع المفرد للامادة أى لا يحصل معنى فى الذهن ابتداء من لفظه بل مرتنايسة بالتوجيه اليه واليه أشار المصنف بقوله واعلمنه الاحضار فقط أى لا يفيد المعنى من لفظه والالزم الدوران دلالة للفظ على المعنى لا تكون الا اذا علم ان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى فيكون علم الوضع سابقا على علم المعنى من اللفظ وهذا العلم لا يكون الا اذا علم المعنى أو لا يوضع اللفظ بلزائه و يدل عليه فكان علم المعنى سابقا على الوضع والوضع كان سابقا عليه كما عرفت فكان علم المعنى سابقا على سابقه فصار سابقا على نفسه أيضا فيلزم الدور وهو تقدم الشيء على نفسه . لا يقال السابق على الوضع علم المعنى نفسه والمسبوق علمه من اللفظ فاختلاف الجهتان فلا يكون المسبوق سابقا من جهة واحدة ولا متقدما على نفسه بهذه الجهة فلا يلزم الدور . لانا نقول كلامنا فى حصول المعنى من اللفظ ابتداء بمعنى انه ما كان حاصل فى الذهن أصلا فحصل من اللفظ فيه فنفس حصوله يكون بعد الوضع وتوقف علم الوضع على علم المعنى يقتضى نفس حصوله قبله فيتوقف نفس حصوله على نفسه وهذا هو الدور وتقفى بالمر كبات بان هذا الدليل يجرى فى المركبات أيضا اذ علم الوضع فيها أيضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور كما فى المفرد فهذا يقتضى عدم دلالة المركب على المعنى وعدم افادته له . ويجب ان علم المعنى فيه على الوجه الكلى يكفى لحصول العلم بالوضع والعلم بالوضع ليس بموقوف على الجزئى الموقوف عليه الذى هو موقوف على الوضع على الكل وهو ليس بموقوف عليه بل الامر بالعكس فالوقوف والموقوف عليه متغايران فلا يلزم الدور كما اذا قلنا غلام زيد مشلا تصورنا اطرافه والنسبة بينهما وعلما ان الاضافة للاختصاص وانتقلنا عند التلفظ الى خصوصية الغلامية لزيد وهذا المعنى خاص حصل فى الذهن ابتداء ولم يحصل له من قبل فالمر كبات الاضافى أفاد المعنى الجديد وهو موقوف على العلم بالوضع والعلم بالوضع

ليس موقوفا على هذا الخاص بل على عامة الكلى وهو ان الاضافة تفيد الاختصاص لا
تحتاج في معرفته الى تحصيل علم الجزئيات المفصلة فالموقوف جزئي والموقوف عليه كلي
غلا يلزم الدور . فان قلت لا دور في بعض المفردات ايضا كمثل قلان وضعه عام بلحاظ
المفهوم الكلى وهو كل محسوس موجود في الخارج والموضوع له هو الجزئيات كثر
وعمر ووبكر وغير ذلك فلا يتوقف العلم بالوضع على المعنى الجزئي بل على الكلى فكيف
يصح قوله والمفرد لا يفيد المعنى على الاطلاق . قلت ان المراد بالمفرد هو المفرد الذي
لا يشابه المركب في الوضع النوعي واما المفرد الذي يشابه المركب في الوضع النوعي كاسم
الاشارة واسمى الفاعل والمفعول وغير ذلك فهو والمركب سميان لا كلام لنا فيه فظننا
ان المفرد لا يفيد المعنى ولا يكون التعريف به الا لفظيا وانما منه الاحضار فقط واما المركب
اذا عرف بمركب فقد يكون تعريفه حقيقيا وقد يكون لفظيا واذا عرف المفرد بمركب
يكون حقيقيا اذا كان التفصيل المستفاد منه مقصودا واما اذا لم يكن كذلك يكون لفظيا
واذا عرف بمفرد يكون لفظيا اذا كان مرادف له والافناقص هذا مبني على ما قاله الشيخ
من ان المفرد لا يدل على التفصيل فتفكر وتشكر هذا ما تبسر لنا من شرح القسم الاول
من الكتاب بفضل الملك الوهاب وأرجو من فضله ومنه أن يوفقني ويسر لي شرح
القسم الثاني الى آخر الكتاب انه المبسر للصعاب والفناجح للقلقات الابواب وعليه التي
في كل باب وبه الاعتصام في البداية والنهاية واليه المساء وصلى الله على خير خلقه
وآله وأصحابه الى يوم الحساب .

✽ ثم النصف الاول المشتمل على قسم التصورات ✽

✽ وبه النصف الثاني المحتوي على قسم التصديقات ✽

